Digitized by Google

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT

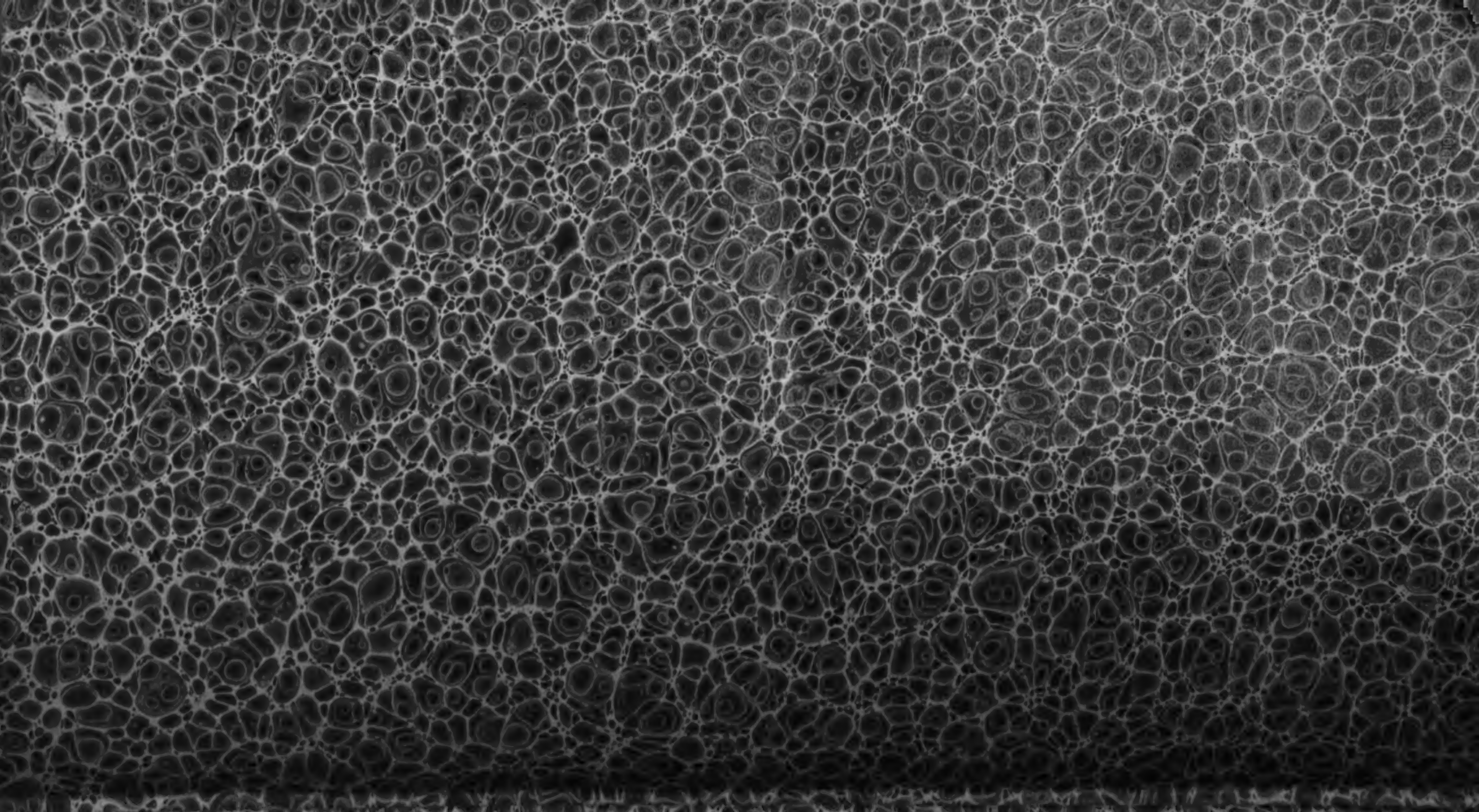


Fig. 20

Digitized by Google

Friedrich Heinrich Jacobi's

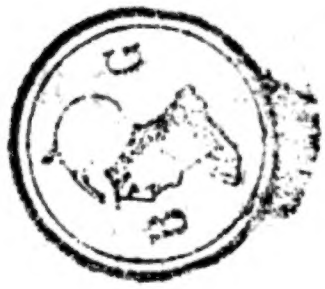
Werke.

Zweyter Band.

Leipzig, bey Gerhard Fleischer d. Jüng.

1 8 1 5.

Digitized by Google



Digitized by Google

Inhalt

des zweyten Bandes.

David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch.

Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften . . S. 3.

Das Gespräch . . . . . — 127.

Beylage. Ueber den transscendentalen Idealismus . . . . . — 289.

Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft . . . . . — 311.

Etwas, das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päbste — 325.

Anhang zu dem Etwas.

I. Gedanken Verschiedener über eine merkwürdige Schrift : . . . . . — 389.

II. Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener . . . . . — 400.

Ueber das Buch: Des lettres de Cachet und eine Beurtheilung desselben — 411.

Digitized by Google

Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft welche nicht die Vernunft ist. An Joh. Georg Schlosser . . . . . S. 455.
An Herrn Friedrich Nicolai in Berlin — 501.
An Herrn Laharpe, Mitglied der französischen Akademie zu Paris . . — 513.

Der Leser wird ersucht, von den unten angezeigten Druckfehlern, wenigstens die mit einem N.B. bezeichneten, auf S. 13. 21. 28. 58. 60. 62. 73. 212. 402. 409. 414.

Digitized by Google

476. 480. vor dem Lesen zu verbessern, damit ihm der Sinn der Rede nicht entstellt werde.

Druckfehler.

Seite.	Zeile	für	zu lesen.
13	3 v. o.	Haushälter	Haushalter
N.B. —	7 v. u.	Jahre	Jahrhundert
N.B. 21	5 v. u.	hinausdehnenden	hin ausdehnenden
N.B. 28	6 v. o.	strebender	schwebender
N.B. 58	1 v. u.	Anm. 12.	Anm. 1.
N.B. 60	4 v. u.	aber	eben
N.B. 62	1 v. o.	ihn	ihm
N.B. 73	7 v. u.	hinausdehnenden	hin ausdehnenden
84	1 v. u.	werd	werde
123	2 v. u.	vieillerait	vieillirait
133	3 v. o.	Hünern	Hühnern
135	3 v. o.	das Comma nach Wissens auszustreichen.	
140	10 v. o.	dieselbige	dieselbigen
141	10 v. u.	sitze	sitze
149	2 v. o.	Mann	Man
158	8 v. u.	sommething	something
160	5 v. u.	dergestellt	dergestalt
161	3 v. o.	Biljard	Billard
162	1 v. u.	besondere	besonderen
164	2 v. o.	das	daß
177	2 v. o.	das Comma nach Dinge auszustreichen.	
180	11 v. o.	Algeber	Algebra
186	3 v. o.	entgegen gesetzten	entgegengesetzten
197	5 v. u.	imme	immer
202	3 v. o.	sagt	sagt?
N.B. 212	3 v. o.	in	in sich
217	12 v. o.	sollen	sollten?
248	4 v. u.	vornemlich	vornehmlich
251	9 v. o.	Erste	erste
262	1 v. u.	st	ist
263	1 v. o.	extensiv	extensiv
296	8 v. u.	anhangt	anhängt
309	1 v. u.	n	in
321	4 v. o.	bewunderen	bewundern
322	4 v. o.	Emfindungen	Empfindungen

Digitized by Google

Seite	Zeile	für	zu lesen.
322	13 v. o.	Vernunft	Vernunft
329	5 v. o.	ideoneis	idoneis
334	6 v. o.	das Comma nach Begreifen auszustreichen.	
344	7 v. u.	Begierden	Begierde
360	4 v. u.	sacilior	facilior
364	5 v. o.	Bösen:	Bösen,
366	2 v. o.	zn	zu
392	7 v. u.	probables	probable
395	3 v. u.	distinction	distinctions
N.B.402	1 v. o.	Weltlichen	weltlichen
404	1 v. o.	einer	Einer
405	11 v. o.	nach glaubten ein Comma zu setzen.	
406	8 v. o.	daß	das
—	15 v. o.	Maske	Mast
407	13 v. o.	können;	können:
N.B.409	1 v. u.	dahingehende	dahin gehende
N.B.414	6 v. o.	der	den
418	1 v. o.	die	Die
—	7 v. o.	als dann	alsdann
430	18 v. o.	gäbe	gebe
431	5 v. o.	irgend wo	irgendwo
433	1 v. o.	Wind;	Wind;)
438	16 v. o.	nach gesetzt ein Comma zu setzen.	
446	20 v. o.	Methaphysik	Metaphysik
448	1 v. o.	nach es das Comma auszustreichen.	
451	3 v. u.	keineswegen	keineswegs
453	12 v. o.	mir auszustreichen.	
459	2 v. o.	derer	deren
462	13 v. o.	nach Lust ein Comma zu setzen.	
467	2 v. u.	nemlich	nämlich
476	1 v. o.	stünde	stände
N.B. —	17 v. o.	leicht	nicht
N.B.480	16 v. o.	Unsere Schuld ist Unser Fehler ist, diese,	

Andere Fehler der Interpunction, wie auch der Orthographie, z. B. müssen st. müßen, accedieren st. accediren, deucht st. däucht, Grenze st. Gränze, hat man hier übergangen, da der aufmerksame Leser sie leicht selbst findet und verbessert.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

David Hume

über den Glauben,

oder

Idealismus und Realismus.

Ein Gespräch.

La nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.

PASCAL.

Vorrede,

zugleich

Einleitung

in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften.

Εὖ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν, τὸ, δὶς καὶ τρὶς τό γε καλῶς ἔχον ἐπαναπολεῖν τῷ λόγῳ δεῖν.

PLATO PHILEB.

Das folgende Gespräch schließt sich dem Werk über die Lehre des Spinoza an. Es erschien im Frühjahre 1787, anderthalb Jahre nach der ersten Bekanntmachung der Briefe an Mendelssohn, und zwey Jahre vor der mit ansehnlichen Zugaben vermehrten zweyten Ausgabe derselben.

Die in dem Werke über die Lehre des Spinoza von dem Verfasser aufgestellte Behauptung: Alle

menſchliche Erkenntniß gehe aus von Offenbarung und Glauben, hatte in der deutſchen philoſophiſchen Welt ein allgemeines Aergerniß erregt. Es ſollte durchaus nicht wahr ſeyn, daß es ein Wiſſen aus der erſten Hand gebe, welches alles Wiſſen aus der zweyten (die Wiſſenſchaft) erſt bedinge, ein Wiſſen ohne Beweiſe, welches dem Wiſſen aus Beweiſen nothwendig vorausgehe, es begründe, es fortwährend und durchaus beherrſche.

Um jene angefochtene Behauptung zu rechtfertigen, und die mir wegen derſelben gemachten Vorwürfe: daß ich ein Vernunftfeind ſey, ein Prediger des blinden Glaubens, ein Verächter der Wiſſenſchaft und zumahl der Philoſophie, ein Schwärmer, ein Papiſt — in ihrer ganzen Ungereimtheit und lügenhaften Blöße darzuſtellen, wurde das folgende Geſpräch geſchrieben.

Wie es zu der Zeit ſeiner Erſcheinung, wo der Verfaſſer zwiſchen dem noch vorherrſchenden Syſtem der Leibnitz-Wolfiſchen Schule (mit deren Anhängern er es vornehmlich zu thun hatte) und der mit Macht ſich erhebenden neuen Lehre Kants, mit ſeinen von beyden abweichenden Ueberzeugungen in

der Mitte ſtand; wie damals dieſes Geſpräch in die Denkungsart der Zeitgenoſſen eingegriffen, und als eine in philoſophiſcher Abſicht nicht unbedeutende Erſcheinung ſich geltend gemacht hat; ſo mag es auch jetzt noch, nach Maaßgabe der Wahrheit die in ihm iſt und ſeiner geſchichtlichen Bedeutſamkeit, bey zwar veränderten, aber noch immer ähnlichen Verhältniſſen, ſich behaupten und fortwirken.

Wegen dieſer geſchichtlichen Bedeutſamkeit, der ich keinen Abbruch thun wollte, habe ich mir unterſagt, bey der gegenwärtigen neuen Herausgabe meiner Schrift, ſolche Verbeſſerungen mit ihr vorzunehmen, die ſie ihrer Zeit entrückt und als geſchichtliche Urkunde verfälſcht hätten. †)

Und warum auch ſollte ich verbergen wollen daß ich vor dreyßig Jahren irren konnte, wie ich gegenwärtig nicht mehr irre? Halte ich mich denn etwa von allem Irrthume nun befreyt, und glaube zu dieſer Stunde die Wahrheit ſo ergriffen zu haben, daß hinfort nichts mehr dazu noch davon zu thun ſeyn werde, weder durch mich ſelbſt noch durch An-

†) Einige hinzugekommene Anmerkungen unterſcheiden ſich von den älteren durch das Zeichen †).

dere? Thoren mögen ſich rühmen vor der Menge, daß ſie reich ſeyen und ſatt und volles Genüge haben; ſie mögen dann auch überreden wollen und wirklich überreden die Einfältigen, daß ſie niemals in Wahrheit irrten, ſondern nur darum ſo vielfältig ſich ſelbſt zu widerſprechen ſchienen, weil es unmöglich iſt, daß der höhere Geiſt ſich dem geringeren auf einmal mittheile und ganz offenbare: wir rühmen uns lieber, daß wir unſere Entfernung von einer dem Geiſte genügenden Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Wahren, durch unſer fortgeſetztes ernſtes Streben nach dem Gewinne dieſer Wiſſenſchaft, nur immer tiefer inne geworden ſind, zugleich aber und eben damit der Wirklichkeit des Wahren, und in ihm des an ſich Guten und Schönen, nur immer gewiſſer.

Vielleicht aber hat die Schrift ſelbſt, unabhängig von dem, was ſie zu ihrer Zeit bedeutet und geleiſtet hat, in ihrer urſprünglichen Geſtalt einen fortdauernden Werth, der durch eingreifende Veränderungen, auch wenn ſie mir und manchem andern für Verbeſſerungen gälten, nur verringert werden könnte. Giebt es gleich für alle nur Einen Weg

zur Philoſophie, den Weg der Selbſtverſtändigung, ſo iſt doch eben dieſer Eine Weg für jedes reichere und tiefere Gemüth ein anderer. Der Schriftſteller, der durch langes und tiefes Denken neue Anſichten gewonnen hat, iſt oft in den Augenblicken der erſten Fülle, die er ganz ungemeſſen und ungeſichtet giebt, am lehrreichſten für die ihm ähnlichen Geiſter. Er verſteht in der Regel ſich ſelbſt dann noch nicht ganz; aber eben darum können Andere deſto freyer von ihm nehmen, und ſogar vielleicht beſſer ſich nach ihm verſtändigen, als er ſpäter ſich aus ſich ſelbſt zu verſtändigen im Stande ſeyn wird.

Was der Verfaſſer an dem Geſpräch Idealismus und Realismus, als einer früheren Arbeit, gegenwärtig auszuſetzen findet, beſteht darinn, daß in demſelben zwiſchen Verſtand und Vernunft noch nicht mit der Schärfe und Beſtimmtheit unterſchieden wird, wie in den ſpäteren Schriften des Verfaſſers. So lange dies nicht geſchah, blieb er in dem Doppelſinne des Wortes Vernunft, den er, um zu ſeinem Ziele zu gelangen, nothwendig zuvörderſt wegräumen mußte, ſelbſt befangen, und konnte ſeiner Grundlehre von einer über das Vermögen demon-

ſtrirender Wiſſenſchaft ſich erhebenden Kraft des Glaubens, keine recht philoſophiſche Haltung geben.

Es ſcheint auf den erſten Anblick, als könnte eine ſcharf beſtimmte Unterſcheidung zwiſchen Verſtand und Vernunft keine Schwierigkeit haben, da wir ſie ja beſtändig, ohne je dabey zu irren, machen, wenn wir zwiſchen Thier und Menſch im Allgemeinen unterſcheiden. Nie hat jemand von einer thieriſchen Vernunft geſprochen; einen blos thieriſchen Verſtand aber kennen und nennen wir Alle. Wir erkennen auch in dem blos thieriſchen Verſtande mancherley Stufen. Wie hoch ſtellen wir nicht den Hund, das Pferd, den Elephanten über den Stier oder die Sau? Näher der Vernunft bringt aber keine dieſer Stufen das Thier, ſondern alle, das vollkommnere wie das unvollkommenere, entbehren ſie in gleichem Maaße, das iſt, ſchlechthin und durchaus.

Warum aber kann es einen blos thieriſchen Verſtand geben, der ſogar zuweilen den menſchlichen Verſtand zu übertreffen ſcheint, und durchaus keine blos thieriſche Vernunft? Eine gründliche Erörterung dieſer Frage muß die Löſung des Räthſels mit ſich bringen.

Das Thier vernimmt nur Sinnliches; der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft, wie er das, womit er sieht, sein Auge nennt. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere, und wegen dieses Mangels ist der Begriff einer blos thierischen Vernunft ein unmöglicher Begriff. Der Mensch besitzt dieses Organ, und nur mit demselben und durch dasselbe allein ist er ein vernünftiges Wesen. Wäre das, was wir Vernunft nennen, nur das Erzeugniß eines auf Sinneserfahrung allein sich stützenden Reflexionsvermögens, so wäre alle Rede von übersinnlichen Dingen nur Geschwätz; die Vernunft, als solche, wäre grundlos, ein dichtendes Gedicht. Ist sie aber wahrhaft offenbarend, so wird durch sie ein über den thierischen erhabener, von Gott, Freyheit und Tugend, vom Wahren, Schönen und Guten wissender, ein menschlicher Verstand.

Ueber dem von der Vernunft erleuchteten Verstande und Willen ist im Menschen nichts, auch nicht die Vernunft selbst; denn das Bewußtseyn der

Vernunft und ihrer Offenbarungen ist nur in einem Verstande möglich. Mit diesem Bewußtseyn wird die lebendige Seele zu einem vernünftigen, zu einem menschlichen Wesen.

Gott schreiben wir so wenig Vernunft zu als wir ihm Sinnlichkeit zuschreiben. Er, der Allgenugsame, bedarf keiner Organe. Ihm ist eigenthümlich das vollkommen unabhängige In sich seyn und von sich wissen; der reine allerhöchste Verstand, der reine allmächtige Wille.

Diese Ansichten, die dem Verfasser erst in der späteren Zeit, unter den mancherley Kämpfen um dieselben, vollkommen klar und zu bestimmten Erkenntnissen geworden sind, waren ihm damals, da er das Gespräch über Idealismus und Realismus herausgab, noch durch den Nebel herrschender Vorstellungen getrübt. Mit allen ihm gleichzeitigen Philosophen nannte er Vernunft, was nicht die Vernunft ist: das über der Sinnlichkeit schwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, welches unmittelbar aus sich schlechterdings nichts offenbaren kann. Was aber die Vernunft wirklich und wahrhaft ist: das Ver-

mögen der Vorausſetzung des an ſich Wahren, Guten und Schönen, mit der vollen Zuverſicht zu der objectiven Gültigkeit dieſer Vorausſetzung, ſtellte er auf unter dem Namen Glaubenskraft, als ein Vermögen über der Vernunft; welches zu argen Mißverſtändniſſen Anlaß geben, und ihn ſelbſt in unüberwindliche Schwierigkeiten des Ausdrucks und der Darſtellung ſeiner wahren Meynung überhaupt verwickeln mußte.

Ungeachtet dieſes Gebrechens fand die damit behaftete Schrift Eingang; verſchiedene der beſſeren Köpfe überzeugten ſich durch eigenes weiteres Nachdenken, daß die neue Lehre, weit entfernt das Anſehn der Vernunft ſchmälern zu wollen, nur die Wiederherſtellung deſſelben in vollem Maaße zur Abſicht habe.

Es war nämlich ſeit Ariſtoteles ein zunehmendes Beſtreben in den philoſophiſchen Schulen entſtanden, die unmittelbare Erkenntniß überhaupt der mittelbaren, das urſprünglich alles begründende Wahrnehmungsvermögen dem durch Abſtraction bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde, das Weſen dem Worte, die Vernunft dem Verſtande unterzuordnen, ja in dieſem jene ganz untergehen und

verſchwinden zu laſſen. Nichts ſollte fortan mehr für wahr gelten, als was ſich beweiſen, zweymal weiſen ließe: wechſelsweiſe in der Anſchauung und im Begriffe, in der Sache und in ihrem Bilde oder Worte; und in dieſem nur, dem Worte, ſollte wahrhaft die Sache liegen und wirklich zu erkennen ſeyn. Da ſich nun ein ſolches zweymal weiſen, mit Erhebung des letzten über das erſte, als dem Verſtande angemeſſen, der Vernunft aber nicht angemeſſen zeigte: ſo wurde dieſe für untüchtig erklärt, im Reiche der wahren Wiſſenſchaft den Zepter zu führen; man übergab ihn dem Verſtande, ließ aber dennoch, was höchſt merkwürdig iſt, der Vernunft den königlichen Titel und den Schmuck der Krone. Für die nicht einſtimmenden Real-rationaliſten, die Loyaliſten der ächten urſprünglichen Vernunft, wurde von den Anhängern der neuen Dynaſtie, den bloßen Nominal-rationaliſten, der Spottname Gefühls- oder Gemüths-philoſophen erſonnen. *)

---

*) Die Gelehrtengeſchichte iſt voll Troſt für diejenigen, welche dergleichen Unglimpf erfahren. Als Newton mit ſeiner Gravita-

So gieng ehmals die Macht der Merowingischen Könige allmählig in die Hände ihrer Erzhaushälter (majores domus) über. Auch diese herrschten nicht unter dem eigenen, sondern einem andern Namen so lange, bis sie es durch fortgesetztes Uebergreifen endlich dahin brachten, daß dem heiligen Vater die Gewissensfrage vorgelegt werden durfte: wem die Königswürde eigentlich gebühre; ob dem unfähigen Kronerben, oder dem fähigen wirklichen Reichsvorsteher? wo denn der Pabst Zacharias für den letzten entschied.

Zu einer solchen förmlichen und lauten Entscheidung kam es zwar in Absicht der Vernunft und

---

tionslehre ans Licht trat, erhob sich wider ihn das allgemeine Geschrey: er wolle die von Cartesius so glücklich aus der Wissenschaft vertriebenen qualitates occultas wieder in die Wissenschaft einführen, mithin aus einer eben sehend gewordenen sie wieder zu einer blinden machen. Erst nach einem halben Jahre legte sich das Geschrey. —

Solche tiefe Wurzeln hatte in allen Gemüthern die Lehre des Mannes geschlagen, dem nach vollendeter Zergliederung seines Bewußtseyns nichts als zuverlässig vorhanden übrig geblieben war, als Ausdehnung und Denken, ohne Substrat weder des einen noch des andern.

des Verſtandes nicht; das Wort Vernunft wurde, als königlicher Name, aus der philoſophiſchen Sprache nicht verbannt; man behielt es bey, und ließ ihm ſogar äußerlich auch die Bedeutung eines von dem Verſtande verſchiedenen und über ihn erhabenen Vermögens; innerlich aber verſchwand dieſe Bedeutung, indem man den Gemüthern vorhielt: die Vernunft würde wider die Vernunft ſeyn, wenn ſie ſich ſelbſt ohne weiteres (man hieß es blindlings) vertrauen, ein Wiſſen ohne Beweiſe (ein grundloſes, ſagte man) ſich anmaaßen, und als unbedingte Autorität über den Verſtand erhaben ſeyn wollte.

Dieſes Irrſal hat, von ſeinem Beginn an mit Ariſtoteles, in den nachfolgenden philoſophiſchen Schulen ſehr verſchiedene Geſtalten angenommen, bis auf Kant, der den Proteus feſſelte, und ihn nöthigte in ſeiner wahren Geſtalt zu erſcheinen. *)

---

*) „Ariſtoteles trennte zuerſt vollſtändig die Formen der Reflexion vom übrigen materiellen Erkennen ab, und gab ſo das Reflexionsvermögen für ſich hin, um damit Verſuche zu machen. Sogleich fieng der Irrthum an ſich zu zeigen, welcher nur in der

Unbegreiflich ist der Vorwurf, welcher diesem gro-
ßen Reformator seit kurzem wiederholt gemacht wor-
den ist: er habe, durch eine von ihm zuerst versuchte Er-

Deutlichkeit der Verstandes-Erkenntniß das Gesetz der Wahrheit sucht. Man ist seitdem beständig mit mehr oder weniger Selbstthätigkeit geschäftig gewesen, mit dem Reflexionsvermögen allein Philosophie zu machen. Die logische Form der Definitionen, Schlüsse und Beweise, welche nur zur Wiederbeobachtung unserer Erkenntniß dient, sollte hinlangen, um durch sie zur Philosophie zu kommen; ein Verfahren, welches dem ganz gleich kommt, wenn jemand durch das Fernrohr zur Astronomie kommen wollte, ohne einen Himmel den er beobachtete. Nehmen wir nur einige bis vor kurzem als Schwärmer und Narren verrufene Philosophen aus, so ist es der allgemeine Fehler aller Philosophen dieser langen Periode, daß sie mit Hülfe der bloßen logischen Form das System der Metaphysik aus der Logik zu schaffen versuchen, und somit ist eigentlich die ganze Periode der Aristotelischen, Scholastischen und neueren Philosophie bis auf Wolf nichts, als eine Vorbereitung des Wolfianismus als der vollendeten logischen Metaphysik. Selbst die berühmtesten neueren Namen, wie Leibnitz und Spinoza, stehen mit in dieser Reihe. Wenn man nämlich bey ihnen nicht bey der Aufstellung ihrer Dogmen stehen bleibt, sondern in ihren Schriften selbst ihre Verfahrungsart beobachtet, so finden wir überall dieselbe Hoffnung auf den Erfolg bey strenger Anwendung der logischen Methode, und regelmäßiger Ueberbauung der Lehrsätze mit Definitionen und Axiomen. Durch diese logische Methode, welche man zuletzt Anwendung der mathematischen Methode auf Philosophie nannte, hoffte jedermann hier auszukommen." Fries neue Kritik der Vernunft, B. I. S. 201, 202.

hebung der Vernunft über den Verſtand, alles in der Philoſophie, das Unterſte zu Oberſt gekehrt und eine Babyloniſche Sprachverwirrung in derſelben verurſacht. Das gerade Gegentheil iſt der Wahrheit gemäß. Die Babyloniſche Sprachverwirrung beſtand vorher, und hatte zur Urſache, daß man dem Verſtande in Wahrheit die Sinnlichkeit allein zum Grunde legte, gemäß dem Ariſtoteliſchen Spruche: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu; dennoch aber eine Erkenntniß auch überſinnlicher Dinge erwerben zu können vorgab, blos durch fortgeſetztes Abſtrahiren und Reflectiren und das Unterſte zu Oberſt kehren. Das Vermögen, auf ſolche Weiſe ſinnliche Erkenntniſſe, ohne weiteres Zuthun, zu überſinnlichen zu ſteigern, nannte man Vernunft, und behauptete, es werde kraft dieſer Vernunft, mit ihr und durch ſie, das An-Sich-Wahre wirklich ergriffen, und eine zuverläſſige Wiſſenſchaft deſſelben zu Stande gebracht.

Kant erſchien, unterſuchte das Babyloniſche Gebäude, und that unwiderſprechlich dar, daß es mit ihm auf keine Weiſe zu einem Gipfel, der das Gewölk der Sinnlichkeit durchdringe und das den Erſcheinungen Jenſeitige berühre, kommen könne. Oder ohne

Gleichniß: er zeigte, „was man für Erkenntniſſe des „Ueberſinnlichen ausgebe, ſeyen nur durch Negationen „erzeugte Ideen, deren obiective Gültigkeit ewig unerweislich bleiben müſſe.“

Aber wie denn nun? — Mußte nicht, wenn nach Kants Erörterungen und Beweiſen eine wahrhafte und wirkliche Erkenntniß des den Erſcheinungen zum Grunde liegenden An- und In ſich Wahren durchaus nicht zu gewinnen war, ſeine Lehre, gleich der Ariſtoteliſchen, bey ſtrenger Folgerung, entweder in baaren Materialismus ausgehen, oder auch nicht einen Schatten von irgend einem Weſenhaften und Wahren für die Erkenntniß übrig laſſen?

Sie mußte allerdings, that nicht eine in der Philoſophie bis dahin unbekannte Macht ſich hervor, um es zu verhindern. Der transſcendentale Idealismus erſchien, und vermittelte alles. Die im Verſtande theoretiſch untergegangene Vernunft konnte nun, jenſeit des Verſtandes, praktiſch wieder ſich erheben, und einen alles Wiſſen überwiegenden Glauben an das, was über den Sinnen und dem Verſtande, ja über der Vernunft ſelbſt iſt, einſetzen und gebieten.

Der Fehler des Kantiſchen Gegenmittels wider den ſeinen Erörterungen und Beweiſen nothwendig ſich anhängenden Materialismus iſt deſſen nur zu große Kräftigkeit. Es reiniget die Sinnlichkeit in ſolchem Maaße, daß ſie, nach dieſer Reinigung, die Eigenſchaft eines Wahrnehmungsvermögens ganz verliert. Wir erfahren, daß wir durch die Sinne überall nichts Wahres erfahren; folglich auch nicht durch den Verſtand, der ſich (ſo will es die Lehre) auf dieſe Sinnlichkeit allein beziehen ſoll, und ganz leer und ohne alles Geſchäft ſeyn würde, ohne den durch ſie allein ihm gelieferten Stoff. Demnach läſſet der transſcendentale Idealismus, oder Kantiſche Kriticismus, durch den die wahre Wiſſenſchaft erſt möglich werden ſollte, im Gegentheil die Wiſſenſchaft in der Wiſſenſchaft, den Verſtand im Verſtande, alle und jede Erkenntniß in einem allgemeinen Ungrunde ſich verlieren, aus welchem keine Errettung wäre, wenn nicht die blos ſcheintodte Vernunft jetzt aus ihrem künſtlichen Grabe, es mit Gewalt durchbrechend, eigenmächtig wieder hervordränge, ſich über die Welt und alles in ihr, glänzender als je zuvor, erhöbe, ausrufend mit ſiegender Stimme: Siehe, ich mache alles neu!

Das Gespräch über Idealismus und Realismus, welches ein Jahr früher erschien als Kants Kritik der praktischen Vernunft, ziehet nur den ersten, blos theoretischen Theil des Systems, in Betrachtung. Diesem wirft es vor, daß er zum Nihilismus führe, und zwar mit einer solchen allzerstörenden Kräftigkeit dahin führe, daß keine hintennach ersonnene Hülfe das ein für allemal Verlorne wiederbringen könne.

Daß jede Philosophie, welche — dem Menschen ein der sinnlichen Anschauung nicht bedürfendes höheres Wahrnehmungsvermögen absprechend — allein durch fortgesetztes Reflectiren über das sinnlich Anschaubare und die Gesetze der Einbildung desselben in den Verstand, sich von dem Sinnlichen zu dem Uebersinnlichen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben unternimmt — daß eine jede solche Philosophie, also auch namentlich die Philosophie des unsterblichen Leibnitz, sich nach Oben wie nach Unten zuletzt in ein klares und baares Nichts der Erkenntniß verlieren muß: diese Einsicht hatte in dem Verfasser des Gesprächs über Idealismus und Realismus noch nicht die Deutlichkeit und Vollendung erhalten, die ihm

ſpäter, nachdem er ſie errungen, den Muth gab, ſeine ganze Philoſophie auf den aus einem wiſſenden Nichtwiſſen unmittelbar hervorgehenden, in Wahrheit mit ihm identiſchen feſten Glauben zu gründen, welcher ſo gewiß jedem Menſchen inwohnet, als ein jeder Menſch, kraft ſeiner Vernunft, ein an ſich Wahres, Gutes und Schönes, das kein bloßes Nicht-Nichts iſt, nothwendig vorausſetzt und mit dieſer Vorausſetzung, und durch ſie, erſt zum Menſchen wird.

Wenn Leibnitz zu dem bekannten, vorhin ſchon angeführten Ariſtoteliſchen Spruch: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, die Einſchränkung: nisi ipse intellectus, hinzufügt; ſo hilft ihm dieſes zwar glücklich genug über den gröberen Materialismus und bloßen Senſualismus hinweg; mit Nichten aber wirklich hinauf über die von ihm ſelbſt aufgelöſte und dem Nichts gleich gemachte Sinnenwelt, zu einem Ueberſinnlichen, wahrhaft Realen.

Was nützt aber eine Erhebung über das Nichtige bloß in das Leere, wo uns Dichtungen ſtatt der Erſcheinungen täuſchen? Eine ſolche iſt keine

wahrhafte Erhebung, ſondern gleicht dem Fliegen im Traume, das nicht von der Stelle bringt. Kant zerſtörte dieſen Traum, und erhob durch dieſe That ſich über Leibnitz und alle ſeine andern Vorgänger von Ariſtoteles an. — Er zerſtörte den Traum, indem er (wir müſſen es der Wichtigkeit wegen hier noch einmal wiederholen) wider den falſchen, das Wachen für Träumen, und das Träumen für Wachen haltenden, wirklich alles auf den Kopf ſtellenden, bloßen Nominal-Rationalismus, auf das bündigſte bewies, daß ein nur Begriffe bildendes, nur über die Sinnenwelt und ſich ſelbſt reflectirendes Vermögen, der Verſtand, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus greife, bloß ins Leere, nach ſeinem eigenen, ſich ins Unendliche nach allen Seiten hinausdehnenden — Schatten greifen könne. *)

Da nun aber, dieſes lehren, ſo viel heißt als behaupten: „Nicht nur alles Ueberſinnliche „ſey Erdichtung, und ſein Begriff an In-

---

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 790, 791. ferner S. 306, 309.

„halt leer; sondern eben deßwegen, zuletzt „auch alles Sinnliche *)“: so muß, folgerecht, diese den Menschen von aller Erkenntniß des Wahren rein abschneidende Behauptung, entweder als gültig angenommen, oder es muß erkannt werden wider sie aus einem höheren Vermögen, welchem sich das Wahre in und über den Erscheinungen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche Weise, kund thut.

Auf ein solches höheres Vermögen stützt sich denn die Kantische Philosophie auch wirklich; und nicht nur, wie es scheinen möchte, bloß am Ende, um von ihm einen unentbehrlichen, mit Gewalt sich einfügenden „Schlußstein des philosophischen „Gebäudes zu gewinnen, ohne welchen es „in sich zusammenfallen und in einen von „dem Baumeister selbst geöffneten Abgrund „des Skepticismus hinabstürzen würde“**); sondern auch am Anfange, wo jenes höhere Vermögen den Grund und Eckstein des Gebäudes wirklich

*) S. Kr. d. pr. Vernunft, die Vorrede S. 4, 8, 9, und durchaus.

**) S. Kr. d. pr. Vnft. Vorrede S. 4. u. fl.

legt mit der absoluten Voraussetzung eines Dinges an sich, welches sich weder in den Erscheinungen, noch durch sie, dem Erkenntnißvermögen offenbart, sondern allein mit ihnen, auf eine den Sinnen und dem Verstande unbegreifliche, durchaus positive oder mystische Weise.

Auch wird ausdrücklich schon im ersten, dem bloß theoretischen Theile der Kantischen Vernunftkritik, einer „dem Menschen inwohnenden Erkenntnißkraft „gedacht, die ein weit höheres Bedürfniß fühle, als „bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buch„stabiren, um sie als Erfahrung lesen zu können; da„her denn die menschliche Vernunft“ (welche diese Erkenntnißkraft ist) „natürlicherweise sich zu Erkennt„nissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß ir„gend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, je„mals mit ihnen congruiren könne, die aber nichts „destoweniger ihre Realität haben, und „keineswegs bloße Hirngespinnste sind“ *).

So in Wahrheit! — Aber eben so in Wahrheit auch, daß die Kantische Lehre mit sich selbst über

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 370. ff.

dieſen Punkt im Widerſpruche iſt, da ſie eben ſo unläugbar implicite der Vernunft den Verſtand, als explicite dem Verſtande die Vernunft unterordnet, wodurch denn wirklich eine Verwirrung entſteht, die man nicht ganz unpaſſend eine Babyloniſche nennen kann. *)

Wie es geſchehen konnte, daß der Tiefdenker Kant auf ſolche Weiſe fehlte, und mit ſich uneins wurde, ohne es je ſelbſt zu entdecken: dieſes iſt von mir in der Schrift, von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung, auf eine den Ruhm dieſes wahrhaft großen Mannes gewiß nicht ſchmälernde Weiſe gezeigt worden. Auf jene Schrift ver-

---

*) Fries bemerkt hierüber in ſeiner neuen Kr. der Vernunft: „Es habe Kant eine unmittelbare, über allen Irrthum erhabene eigene Erkenntniß der Vernunft zwar überall vorausgeſetzt; ſie ſey ihm aber nie deutlich geworden. — Seine ſpeculative Vernunft ſey offenbar nichts als das bloße Schluß- oder Reflexions-Vermögen, welches, als bloßes Inſtrument der Wiederbeobachtung, natürlich für ſich allein nichts zur Erkenntniß geben könne. — Aber auch in der praktiſchen Vernunft ſehe Kant unmittelbar immer nur das, was dem Reflexions-Vermögen gehöre. Aus dieſem Grunde bleibe denn auch ſeine praktiſche Philoſophie und ihr Glaube etwas ſehr dunkles; man erfahre auf keine recht beſtimmte Weiſe, warum dieſe praktiſche Vernunft mehr als die ſpeculative vermöge". (S. Neue Kr. d. Vnft. Th. I. 203—206, u. vorher S. 199 ff.)

weiſend, will ich hier über die mir eigenthümliche, mit Kant mich veruneinigende qualitative Unterſcheidung zwiſchen Vernunft und Verſtand, nur folgende Erinnerungen noch hinzufügen; nicht um Leſer, welche nicht verſtehen wollen, zum Verſtehen zu zwingen; ſondern um Andern, welche aufrichtig wünſchen nur recht und ganz zu verſtehen, und zugleich das Verlangen fühlen, über dieſen Gegenſtand insbeſondere auch mit ſich ſelbſt ins Reine zu kommen, die Mühe zu erleichtern.

Vollkommen richtig bemerkt Kant in der Einleitung zu der transſcendentalen Logik, „daß von den beyden Eigenſchaften unſeres Gemüths: Sinnlichkeit und Verſtand, keine der andern vorzuziehen ſey, weil Gedanken ohne Inhalt leer, Anſchauungen ohne Begriffe aber blind ſind; mithin die Vereinigung beyder Fähigkeiten nothwendig iſt, wenn menſchliche Erkenntniß werden ſoll.“ *)

Ich ſetze hinzu:

Wie der Verſtand nicht der Sinnlichkeit vorgezogen werden darf, und die Sinnlichkeit nicht dem Ver-

*) S. Kr. d. r. Vnft. S. 75, 76.

ſtande, ſo darf auch nicht die Vernunft vorgezogen werden dem Verſtande, noch der Verſtand der Vernunft.

Ohne Verſtand hätten wir nichts an unſeren Sinnen; es wäre keine ſie in ſich vereinigende Kraft, (auch dem niedrigſten Thiere zu ſeinem lebendigen Daſeyn unentbehrlich:) das ſinnliche Weſen ſelbſt wäre nicht.

Eben ſo hätten wir ohne Verſtand auch nichts an der Vernunft: das vernünftige Weſen ſelbſt wäre nicht.

Gleichwohl iſt der Menſch über das bloß thieriſche Weſen erhaben, einzig und allein durch die Eigenſchaft der Vernunft. Wenn wir wegſehen von dieſer, die Menſchengattung von der Thiergattung weſentlich unterſcheidenden, jener abſolut und ausſchließend zukommenden Eigenſchaft; ſo läßt ſich die oft wiederholte Behauptung vollkommen rechtfertigen: daß der Unterſchied zwiſchen einem Orangutang und einem Kalifornier oder Feuerländer viel geringer ſey, als der Unterſchied zwiſchen einem Kalifornier oder Feuerländer und einem Platon, Leibnitz, oder Newton.

Es tritt, was dieſe Behauptung in ſich faßt, noch deutlicher hervor, wenn man ſie auf folgende

Weiſe ſtellt: der Unterſchied des vollkommneren Thieres, des Elephanten z. B., oder des Bibers, von dem unvollkommneren, der Auſter oder dem Polypen, iſt, Stufe des Daſeyns gegen Stufe des Daſeyns gehalten, auffallend größer, als der zwiſchen den genannten uncultivirten Menſchen, und den genannten vollkommneren Thieren.

So verhält es ſich in Wahrheit, und der Menſch iſt wirklich nur der Stufe, nicht der Art und dem Weſen nach von dem Thiere unterſchieden, wenn er vor demſelben weiter nichts zum Voraus hat, als die überlegende Betrachtung; die überlegende Betrachtung nämlich nur eines und deſſelben mannigfaltigen Sinnenſtoffes, welcher auch dem vollkommneren Thiere durch ſeine Sinnenwerkzeuge zugeführt wird. Der Vorzug des menſchlichen Verſtandes vor dem thieriſchen iſt dann nur, wie der Vorzug eines mit einem Mikroſkop oder Teleſkop bewaffneten Auges, vor einem damit unbewaffneten. *)

---

*) „Alles, was das bewaffnete Auge durchs Teleſkop (etwa am Monde) oder durchs Mikroſkop (an Infuſionsthierchen) entdecket, wird durch unſere bloßen Augen geſehen; denn dieſe optiſchen Mittel bringen ja nicht mehr Lichtſtrahlen und dadurch erzeugte Bilder ins

Nach meiner Ueberzeugung ist demnach die Frage: Ob der Mensch von dem Thiere der Art nach, oder nur der Stufe nach, durch ein minder oder mehr derselben Kräfte, unterschieden sey? einerley mit der Frage: Ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnesanschauungen strebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender Verstand, oder ein höheres, dem Menschen das an sich Wahre, Gute und Schöne positiv offenbarendes, nicht ihm blos leere objectiv beziehungslose Bilder (Ideen) vorgaukelndes Vermögen?

Das Vorderste: Daß der Mensch von dem Thiere, daß die Vernunft von dem Verstande — nicht der Art sondern nur der Stufe nach, nicht qualitativ sondern blos quantitativ, unterschieden sey; ist im Grunde die Meynung aller Nichtplatonischen Philosophen gewesen, von Aristoteles an bis auf Kant, wie sehr auch ihre Lehrgebäude übrigens von einander abweichen, ja wohl scheinbar bis auf den Grund einander entgegengesetzt seyn mögen.

Auge, als auch ohne jene künstliche Werkzeuge sich auf der Netzhaut gemahlt haben würden, sondern breiten sie nur mehr aus, um uns ihrer bewußt zu werden.“ Kants Anthropologie S. 17.

Kant in dem merkwürdigen, höchſt beachtenswerthen letzten Hauptſtück ſeiner Kritik der reinen Vernunft, legt die Ariſtoteliſchen Rationaliſten und Senſualiſten gegen einander auf die Wage, und findet ſie beyde an Einſeitigkeit und Inconſequenz einander gleich. Ich ſtimme dem dort gefällten Urtheil vollkommen bey; gebe, mit Kant, dem baaren ungemiſchten Senſualismus des Epikur, als Syſtem, den Vorzug, nicht nur vor dem gemiſchten Senſualismus des Locke, ſondern auch vor dem verſtümmelten, und durch dieſe Verſtümmelung mit dem Spinozismus in eins zuſammenfallenden (S. Briefe über die Lehre des Spinoza Beil. VI.) Platonismus des Leibnitz. *)

Mich ſcheidet von der Kantiſchen Lehre das allein, was ſie auch von ſich ſelbſt ſcheidet und mit ſich uneins

---

*) Aber wie? — darum, weil ich alſo ſtimme, beyſtimme, bekenne und behaupte, ſoll mir (S. Tennemanns Grundriß der Geſch. der Philoſophie, Leipzig 1812) der Beiname eines Miſologen, der ärgſte der wider einen philoſophiſchen Forſcher erſonnen werden kann, mit Recht gebühren?

Mir ſoll dieſer Beiname gebühren, weil ich zu der ächten unentmannten Lehre des alten Platon mich bekenne: dem Platon ſelbſt aber denſelben Beinamen zu geben und damit die Beſchuldi-

macht, nämlich, daß sie das Daseyn zweyer spezifisch von einander unterschiedener Erkenntnißquellen im menschlichen Gemüth zugleich voraussetzt und bestreitet, wie vorhin gezeigt worden ist; jenes nämlich schweigend und sich selbst unbewußt; dieses ausdrücklich, offenbar und durchaus.

---

gung, daß er dem Aberglauben und der Schwärmerey freyen Spielraum öffne, wider ihn auszusprechen, scheut man sich; obgleich man zugiebt, daß sein Intellectualsystem nicht blos logisch, sondern mystisch (S. Kr. d. r. Vnft. S. 832) sey!

Auch Kant soll nicht mit demselben Beinamen belegt, und damit den Verächtern und Untertretern der Wissenschaft beygezählt werden; obgleich Er zuerst das Unvermögen der Wissenschaft, aus dem Gebiet des Sinnlichen in das Gebiet des Uebersinnlichen theoretisch hinüberzuschreiten, „und den eigentlichen Zweck, in „welchem alle Vernunftbemühungen sich zuletzt „vereinigen müssen, wirklich zu erreichen," vollständig dargethan hat.

„Ich mußte" sagt er, „um für den Glauben Platz zu bekommen, „erst das Wissen aufgeben." — Dieses geleistet, und „den Vorwitz „und die Vermessenheit einer ihre Grenze und wahre Bestimmung „verkennenden Vernunft, die mit Einsicht und Wissen groß „thut, da, wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören, ein für allemal niedergeschlagen zu haben:" darein setzt er sein eigenthümliches Verdienst, seine philosophische Ehre, seinen ganzen Ruhm. — Ohne jene „Aufhebung des Wissens in Absicht alles der Erscheinungswelt Jenseitigen," könnten wir, nach Kants ausdrücklicher Behauptung (S. Vorrede zu der Kr. d. r. Vernft, vornehmlich Vorrede zu der Kr. d. prakt. Vernft.) „Gott, Freyheit, und

Offenbar und ausdrücklich geht die Kantiſche Lehre von der Behauptung aus, und behält ſie bis ans Ende, ſie überall beſtätigend, bey: daß es außer der ſinnlichen Anſchauung (der empiriſchen und reinen) keine ändre Erkenntnißquelle gebe, aus welcher der Verſtand objectivgültige, ſeine Erkenntniß wahrhaft *erweiternde* Begriffe ſchöpfen könne.

Der Verſtand ſelbſt, obgleich ein zweyter Erkenntnißquell genannt, iſt in Wahrheit keiner, indem durch ihn Gegenſtände nicht gegeben ſondern nur gedacht werden. Denken heißt urtheilen. Ur-

---

„Unſterblichkeit auch nicht einmal annehmen (problematiſch gelten „laſſen), wie dringend auch eine ſolche Annahme von der Vernunft zu „ihrem nothwendigen praktiſchen Gebrauch gefodert werde. Die ſpe„culative oder theoretiſche Vernunft behielte alsdenn den Primat; „ihrer Vorausſetzung müßte die Vorausſetzung der praktiſchen „weichen; Freyheit nämlich, alsgar nicht denkbar, dem ſehr wohl „denkbaren, ja als die Nothwendigkeit ſelbſt erſcheinenden Naturme„chanismus. — Mit einem Worte, Gott, Freyheit und Unſterblichkeit „müßten entſchieden und ohne allen Vorbehalt geläugnet werden."

Ich frage, wenn Kant, weil er alſo lehrte, dennoch den bittern Vorwurf nicht verdienen ſoll: daß er „aller Speculation und Theo„rie aus Miſologie den Krieg geſchworen habe;" — warum ſoll er mir denn gebühren, da ich von je her nur wider die Möglichkeit einer Metaphyſik aus bloßer Logik geſtritten, und nie eine Behauptung gewagt habe, die ich nicht philoſophiſch zu begründen mich auf das ernſtlichſte bemühet hätte?

theil aber ſetzt Begriff, Begriff Anſchauung zum voraus. Man kann nicht denken ohne zu wiſſen, daß etwas iſt außer dem Denken, dem das Denken gemäß ſeyn, das es bewahrheiten muß. Giebt es apriorische, die wirkliche Erfahrung ſelbſt bedingende Anſchauungen, ſo kann es auch aprioriſche, von der wirklichen Erfahrung unabhängige, d. h. ihr vorgreifende Begriffe und Urtheile geben. Ohne alles Gegebene aber, ſey es in der reinen oder der empiriſchen Anſchauung, kann der aus dem Grundvermögen des Gemüths, der Einbildungskraft, (nach Kant, ſ. Kr. d. r. Vnft. S. 677) entſpringende Verſtand ſich nicht entwickeln und zu einem wirklichen Daſeyn gelangen. Er iſt demnach durch die Sinnlichkeit bedingt, und bezieht mit ſeinem Denken ſich auf dieſelbe durchaus nur als Mittel (Kr. d. r. Vnft. S. 33.).

Es kann aber der Verſtand, aus Begriffen Begriffe von Begriffen erzeugend und ſo allmählig hinaufſteigend zu Ideen, leicht die Einbildung gewinnen, daß er, vermöge dieſer über den Sinnesanſchauungen ihm aufſteigenden bloß logiſchen Phantasmen, die Sinnenwelt und ſich ſelbſt wahrhaft zu überfliegen, und mit ſeinem Fluge eine von der An-

ſchauung unabhängige höhere Wiſſenſchaft, eine Wiſſenſchaft des Ueberſinnlichen zu erreichen, nicht nur das Vermögen, ſondern die entſchiedenſte Beſtimmung habe.

Dieſer Irrthum des Verſtandes, ſagt Kant, wird „durch eine Illuſion bewirkt, welche in der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkenntnißvermögens dergeſtalt nothwendig gegründet iſt, daß auch die ſchärfſte „Kritik ſie nicht vertilgen, ſondern nur verhindern kann, „daß ſie nicht betrüge.“ (Kr. d. r. Vnft. S. 670.)

Hierauf: auf die Enthüllung eines ſich ſelbſt betrügenden unächten, die Wiſſenſchaft verfälſchenden Rationalismus, iſt der ganze theoretiſche Theil der Kantiſchen Philoſophie gerichtet.

Von Grund aus jenen Selbſtbetrug enthüllen, war daſſelbe, als ihn von Grund aus und auf immer zerſtören.

So wurde für den ächten Rationalismus vorerſt „wenigſtens ein leerer Platz gewonnen.“ Dieſes iſt Kants wahrhaft große That, ſein unſterbliches Verdienſt.

Der geſunde Sinn unſeres Weiſen aber wehrte ihm ſich zu verhehlen, daß dieſer leere Platz ſich ſo-

gleich in einen alle Erkenntniß des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandeln müßte, wenn nicht — ein Gott ins Mittel träte, um es zu verhindern.*)

Hier begegnen sich Kants Lehre und die meine, und es scheint als müßten sie, da sie von hier aus vorwärts ähnliche Resultate gewinnen, auch rückwärts sich zusammenfinden und zu einer und derselben Lehre vereinen können. Dieses aber ist unmöglich wegen der Unversöhnlichkeit der ersten Voraussetzungen, auf welche die eine und die andre sich gründet: die meinige nämlich auf die Voraussetzung, daß Wahrnehmung, im strengsten Wortverstande — sey, und daß ihre Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit, obgleich ein unbegreifliches Wunder, dennoch schlechthin angenommen werden müsse: die Kantische auf die gerade entgegengesetzte, in den Schulen uralte Voraussetzung, daß Wahrnehmung im eigentlichen Verstande — nicht sey; daß der Mensch durch seine Sinne nur Vorstellungen erhalte, die sich auf von diesen Vorstellungen unabhängig und an sich vorhandene Gegenstände wohl beziehen mögen, durchaus aber nichts von dem ent-

*) S. die vorhin schon wiederholt angeführten Vorreden zu d. Kr. d. r. u. d. pr. Vrnft.

halten, was den von den Vorſtellungen unabhängig vorhandenen Gegenſtänden ſelbſt zukommt; daß ſein Verſtand nur dieſe Vorſtellungen reflectire, ſo wie das, was Vernunft genannt werde, wieder nur den Verſtand; daß mithin das Ergreifen eines Ueberſinnlichen oder an und in ſich Wahren, ihm unmöglich ſey und ewig bleiben müſſe.

Unter der Vorausſetzung, daß ſich die Vorſtellungen der äußeren Sinne auf ein unabhängig von ihnen vorhandenes Etwas, Ding an ſich genannt, nicht nur beziehen mögen, ſondern unzweifelhaft beziehen, werden dieſe Vorſtellungen Erſcheinungen genannt, und alsdann aus dieſer Benennung, (einzig und allein aus ihr) die Nothwendigkeit der Vorausſetzung ſelbſt gefolgert, indem es ja offenbar ungereimt ſeyn würde von Erſcheinungen zu reden, ohne anzunehmen, daß etwas ſey, was da erſcheine (Kr. d. r. Vrft. Vorr. S. XXVI, XXVII). Es ſoll aber nicht ungereimt ſeyn von Erſcheinungen zu reden und dabey doch zu behaupten, daß ſich in ihnen und durch ſie durchaus nichts von dem hinter ihnen verborgenen wirklich Wahren, und wahrhaft Wirklichen, dem Erkenntnißvermögen offenbare; nicht un-

gereimt, ſolchen nur ſich ſelbſt darſtellenden Vorſtellungen, dieſen durch- und durch-Geſpenſtern, den Namen Erſcheinungen beyzulegen, obgleich in ihnen ſich blos das eigene, nur ſolche leere Geſpenſter erzeugende, ſeltſam wunderliche Gemüth in der That darſtellt.

Und in Wahrheit kann nach Kant auch dieſes Gemüth nicht einmal ſich darſtellen, da wir unwiſſend bleiben, warum wir die reinen Grundgeſpenſter, Raum und Zeit, nothwendig in uns erſchaffen müſſen, und woher wir, um das, was wir Erkenntniſſe nennen, hervorzubringen, gerade an zwölf Stammbegriffe und beſtimmt an dieſe und keine andern gebunden ſind. (Kr. d. r. Vft. S. 145, 146).

So führt der Weg der Kantiſchen Lehre nothwendig zu einem Syſtem abſoluter Subjectivität, gefällt aber eben deßwegen dem erklärenden Verſtande, den man den philoſophirenden nennt, und der zuletzt doch nicht erklärt, ſondern nur vertilgt; und hat wider ſich nur die von dieſem Wege abmahnende, nicht erklärende, ſondern poſitiv offenbarende, unbedingt entſcheidende Vernunft, oder den natürlichen Vernunftglauben. Der Weg der Jacobiſchen Lehre, indem er zu einem Syſtem abſoluter Objectivität eben

ſo nothwendig führt, mißfällt dem an dem Begreifli-chen allein ſich haltenden Verſtande, (er nennt ſich wohl auch die philoſophirende Vernunft), und hat für ſich nur die nicht erklärende, unmittelbar offenba-rende Vernunft, oder den natürlichen Vernunft-glauben *).

Widerſpräche die Kantiſche Lehre dem Naturglau-ben als durchaus täuſchend geradezu ins Angeſicht, ſo bliebe ſie, wenigſtens an dieſer Seite, von Wider-ſprüchen frey, und es wäre nicht wider ſie zu ſtreiten. Sie geht aber unwiderſprechlich von dem Naturglauben an eine unabhängig von unſeren Vorſtellungen vorhan-dene materielle Welt aus, und vertilgt ihn nur hinten-nach durch die Lehre von der abſoluten Idealität alles Räumlichen und Zeitlichen, dergeſtalt, daß man, wie

*) Entweder ſind alle Erkenntniſſe, letzten Ortes, objectiv, d. h. ſie ſind Vorſtellungen von etwas unabhängig von dem vorſtellenden Subject Vorhandenen, ſo daß ſie auch in dem göttlichen Verſtande anzutreffen ſeyn müſſen, nur nicht auf eine eingeſchränkte, endliche, ſondern auf eine alle Verhältniſſe zugleich umfaſſende, unendliche Weiſe; oder es giebt überall keine wahrhaft objectiven Erkenntniſſe — keine Welt, keinen Gott. S. Th. I. den 15ten Brief in Allwills Sammlung, wo vielleicht anſchaulicher und begreiflicher, als ſonſt irgendwo in meinen Schriften, hervortritt, was mir die abſolute Objectivität bedeute. Ich verweiſe beſonders auf S. 134, 135.

ich früher mich ausgedrückt habe, ohne von dem Natur=glauben als einer festen und bleibenden Grundlage aus=zugehen, nicht in das System hinein, mit ihm aber darin nicht verharren und sich niederlassen kann. Kant hatte sogar späterhin an dem Naturglauben nicht einmal genug: „Es sey ein Scandal der Philosophie „und allgemeinen Menschenvernunft, sagt er, das Da=„seyn der Dinge außer uns, — von denen wir doch „den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern „inneren Sinn (dem wir das Ich verdanken) her ha=„ben — blos auf Glauben annehmen zu müssen, und, „wenn es jemand einfiele es zu bezweifeln, ihm keinen „genugthuenden Beweis entgegenstellen zu können *).“ Um diesen Schaden der Philosophie zu heilen, erfand er eine Demonstration, welche, wunderbar genug! die früheren unvollständigen oder halben Idealismen des Carteſius, Malebranche und Berkeley, durch einen ganzen und vollständigen, den Kantischen Univer=sal=Idealismus widerlegte. Es sollte aber dieser vollständige, die Geister= und Körperwelt in gleichem Maaße verflüchtigende Universal=Idealismus, schon

*) Kr. d. r. Vrnft., zweyte Auflage Vorr. S. XXXIX. Anmer=kung.

ſeit den Prolegomenen durchaus nicht mehr Idealismus heißen, ſondern — Kritiſche Philoſophie *).

Allem Idealismus überhaupt liegt das Argument zum Grunde, daß die Materie unſerer Vorſtellungen nur Empfindung, eine Modification unſeres Selbſtes ſeyn könne, da es ja unmöglich ſey, daß außer uns für ſich beſtehende Gegenſtände durch Auge, Ohr und betaſtende Hand in die Seele, wie Geräthe in ein Zimmer, einziehen, oder daß ihre Eigenſchaften in unſer Vorſtellungsvermögen hinüber wandern ſollten. Wir werden alſo — angenommen daß unſeren Vorſtellungen wirklich Gegenſtände außer der Vorſtellung correſpondiren — von dieſen blos afficirt, ohne mit ſolchen Affectionen und durch ſie irgend eine Erkenntniß von dem zu erhalten, was die Gegenſtände an ſich ſelbſt ſeyn mögen.

Der Kantiſche Idealismus nimmt den Vorſtellungen correſpondirende Gegenſtände ſchlechthin an, und will deswegen — Nicht-Idealismus ſeyn; denn, ſagt

*) S. Prolegomena S. 71.

er, der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andere als denkende Wesen giebt, und daß die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, nur Vorstellungen in den denkenden Wesen (Einbildungen) sind, denen in der That kein außerhalb diesen (den denkenden Wesen) befindlicher Gegenstand correspondirt *). Dergleichen, fährt er fort, wird keinesweges von mir (dem transscendentalen Nicht-Idealismus) behauptet, sondern das gerade entgegengesetzte, nämlich, daß ohne Du das Ich unmöglich sey **). — „Indem ich beweise, daß selbst die

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 62. fl.

**) Dieser einige Jahre früher von dem Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza zuerst deutlich ausgesprochene, und für alle endliche Wesen gültige Satz: Ohne Du kein Ich, wurde in der zweyten Auflage der Kritik d. r. Vernunft in eine förmliche Widerlegung des Idealismus verwandelt. Später kehrte ihn der Tiefdenker Fichte zum Behuf seines über den Kantischen hinausstrebenden Idealismus um, und bewies vollkommen gründlich wider jenen, daß es eben so unmöglich sey, daß ein Eindruck eine Vorstellung oder sogenannte Erscheinung werde, als daß die Vorstellung oder Erscheinung den Gegenstand selbst (das von der Vorstellung nabhängige An- und in- sich desselben) darstelle. Nun mußte aber die Theorie in den Satz ausgehen: alles Du ist Ich; oder, das absolute Ich allein ist. Dann folgte aber ganz am Ende wieder: alles was ist, ist Nichts. — Denn was wäre wohl eine absolute Subjectivität, oder ein bloßes durch- und durch- Subject? — Dieß

„innere Erfahrung des Ich bin, nnr unter Voraus-
„ſetzung äußerer Erfahrung möglich iſt, vergelte ich
„dem Idealismus das Spiel, welches er treibt, umge-
„kehrt mit mehrerem Rechte“. (Kr. d. r. Vnft. S 274. fl. ibid. S. 519.)

Wohl! Aber was iſt nun in der That gewonnen mit dieſer Umkehrung des Spiels, durch welche dem Carteſianiſchen Cogito ergo sum, nur ein gleich beſchaffenes Cogito ergo es, gegen über zu ſtehen kommt? Nichts in Wahrheit, als was vorhin ſchon angezeigt wurde und wir gern noch einmal hier wiederholen, nämlich: An die Stelle der bisherigen halben und darum inconſequenten Idealismen, ein vollſtändiger und darum durchaus conſequenter, beyde Welten umfaſſender — Univerſal-Idealismus.

Doch was vor allem hier befremden muß, iſt die Behauptung ſelbſt, daß es ein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft ſeyn würde, wenn es keinen Beweis für das Daſeyn unſeren

---

entgieng dem ſcharfſinnigen Manne nicht. Er bewies daher in dem zweyten Theil ſeiner Philoſophie, dem praktiſchen, daß der theoretiſche, deſſen letztes Reſultat nämlich, nicht wahr ſeyn — dürfe. (Man ſehe hierüber vornehmlich Fichte's Beſtimmung des Menſchen.)

ſinnlichen Anſchauungen correſpondirender, außer dem Vorſtellungsvermögen und von ihm unabhängig vorhandener Gegenſtände geben ſollte; da es doch kein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft iſt oder ſeyn ſoll — nach demſelben Kriticismus — daß wir uns unvermögend bekennen müſſen, die Realität der Gegenſtände der Vernunftbegriffe, oder die objective Gültigkeit der Ideen: Gottes Daſeyn, Freyheit, Subſtantialität und Unſterblichkeit des eigenen Geiſtes wiſſenſchaftlich wahr zu machen oder zu beweiſen. Alſo kein Scandal der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft Jenes offene Bekenntniß eines Unvermögens, von deſſen Erkenntniß die Ueberzeugung unabtrennlich iſt: Philoſophie, als eine über das Nichtige der Sinnenwelt wirklich und wahrhaft hinausführende Wiſſenſchaft, ſey unmöglich; alſo gerade diejenige Wiſſenſchaft, für welche, nach der eigenen mannigfaltig wiederholten Ausſage des Kriticismus, wenn ſie zu erobern wäre, alle andere Wiſſenſchaften freudig hingegeben werden müßten, indem ſie alle ja nur weiſſagen von dieſer, als die da kommen ſoll, „um uns die Grundlage zu unſeren grö„ßeſten Erwartungen und Ausſichten auf die letzten

„Zwecke, in welchen alle Vernunftbemü-
„hungen ſich endlich vereinigen müſſen,
„zu verſchaffen“ (Kr. d. r. Vrnft. S. 491.); eine Wiſ-
ſenſchaft — um zuletzt in Einem alles zuſammen zu
faſſen — welche nicht aufgegeben werden kann, ohne
daß die Vernunft, als überwieſen, daß ſie nicht
wahrhaft offenbarend, ſondern nur bethörend, ein der
Wiſſenſchaft ewig bloß leere Gaukeleyen in den Weg
ſtellendes, den Verſtand raſtlos äffendes und neckendes
Vermögen ſey, mit aufgegeben werde.

Der Kriticismus begegnet dem Aergerniß und
läſſet das Befremden nicht entſtehen, indem er den
Mangel des Beweiſes für die objective Gültigkeit der
Ideen, den der theoretiſche Theil des Syſtems in das
helleſte Licht ſtellt, in dem praktiſchen erſetzt durch einen
Glauben, der kein bloßer, ſondern ein Vernunft-
glaube iſt, und als ſolcher mit vollem Recht über
alles Wiſſen des (nach dem Kriticismus) nur auf
Sinneserfahrung ſich beziehenden Verſtandes ſich er-
hebt. Dieſe Erhebung aber mit vollem Rechte des
Glaubens über das Wiſſen, und zwar über ein ihm
geradezu widerſprechendes gewiſſes Wiſſen, würde
unmöglich ſeyn, wenn nicht mittelſt des transſcenden-

talen Idealismus alles Wiſſen, als ein wahres objectives Wiſſen, im voraus ſchon wäre aufgehoben worden. Demnach iſt das wahre Verhalten der Sache dieſes: Der Kriticismus untergräbt zuerſt, der Wiſſenſchaft zu Liebe, theoretiſch die Metaphyſik; dann — weil nun alles einſinken will in den weit geöffneten bodenloſen Abgrund einer abſoluten Subjectivität — wieder, der Metaphyſik zu Liebe, praktiſch die Wiſſenſchaft.

Ihrem Geiſte nach aber iſt die Glaubenslehre, welche Kant an die Stelle der von ihm zerſtörten bisherigen Metaphyſiken treten läßt, eben ſo wahr als ſie erhaben iſt. Es ſind Triebe im Menſchen und es iſt in ihm ein Geſetz, welche unabläſſig ihm gebieten, ſich mächtiger zu beweiſen als die ihn umgebende und ihn durchdringende Natur. Es muß demnach ein Funken von Allmacht, als das Leben ſeines Lebens, in ihm glühen; oder Lüge iſt die Wurzel ſeines Weſens. Sich ſelbſt erkennend, müßte er im letzteren Falle, in ſich ſelbſt, verzweifelnd untergehen. Iſt aber Wahrheit in ihm, dann auch Freyheit, und es quillt ihm aus ſeinem Wollen das wahrhafteſte Wiſſen. Sein Gewiſſen offenba-

ret ihm, daß nicht eine, nach Geſetzen eiſerner Nothwendigkeit ewig nur ſich ſelbſt umwandelnde, Natur das Allmächtige ſey, ſondern daß über der Natur ſey ein Allmächtiger, deſſen Nachgebild der Menſch iſt.

Auf Gott ſchauend ſchaffet der Menſch in ſich ein reines Herz und einen gewiſſen Geiſt; außer ſich Gutes und Schönes: ſchaffende Freyheit iſt alſo kein erdichteter Begriff; ihr Begriff iſt der einer Vorſehungs- und Wunderkraft, wie der Menſch ſolche in ſeiner vernünftigen Perſönlichkeit durch ſich ſelbſt inne wird; wie ſolche überſchwänglich ſeyn muß in Gott, wenn die Natur von ihm, und nicht er von der Natur ausgegangen iſt; ein Nachtgebild der Phantaſie, das der Tag der Wiſſenſchaft zerſtreut.

Allmacht ohne Vorſehung iſt blindes Schickſal, und Freyheit und Vorſehung ſind von einander unzertrennlich; denn was wäre Freyheit ohne Wiſſen und Wollen, und was ein Wille, dem die That vorhergienge oder welcher nur die That begleitete?

Obgleich nun ein unüberwindliches Gefühl —

das Zeugniß der Wahrnehmung durch Vernunft — uns nöthigt, Freyheit und Vorsehung dem Menschen beyzumessen, vermeiden wir dennoch schwer, sie in der Reflexion ihm später wieder abzusprechen, ja sie überall zu läugnen. Beyde sind nämlich dem Verstande durchaus unbegreiflich, scheinen sonach unmöglich. Begreiflich ist nur ein Vorhersehen aus Erfahrung, nicht wesentlich verschieden von einer auch bey Thieren anzutreffenden Erwartung ähnlicher Fälle, keine Vorsehung im eigentlichen Verstande. Begreiflich ist nur eine Freyheit, welche das Weltgesetz der Causalverknüpfung über sich hat, eine mechanisch nachbildende, einem allgemeinen (gleich viel ob dynamischen oder atomistischen) Triebwerk folgende Thätigkeit, keine selbst und mit Absicht hervorbringende, ursprünglich Werke und Thaten beginnende, sonach einzig des Namens würdige, Freyheit.

Die Annahme einer wirklichen und wahrhaften Vorsehung und Freyheit, nicht nur in dem höchsten sondern in jedem vernünftigen Wesen, und die Behauptung, daß diese zwey Eigenschaften sich einander gegenseitig voraussetzen, ist das, was meine Philo-

ſophie von allen andern, ſeit Ariſtoteles bis auf dieſen Tag entſtandenen, Philoſophien unterſcheidet.

Was ich zur Rechtfertigung der philoſophiſchen Anerkennung des Wunders der Vorſehung und Freyheit in meinen verſchiedenen Schriften vorgetragen habe, iſt von keinem meiner anders geſinnten Zeitgenoſſen einer förmlichen Erörterung und Prüfung gewürdiget worden; denn alle urtheilten wohl in ihrem Herzen, die von mir bezeichnete Freyheit ſey nichts als das leidige Ungefähr; die abſolute Zufälligkeit: und wer freylich dieſes offenbare Unding zum Grunde der Philoſophie machte, würde nicht nur keine Aufmerkſamkeit verdienen, ſondern mit Recht verſpottet werden. Daß ihnen ſelbſt aber, den auf ſolche Weiſe Urtheilenden, nichts übrig bleibe zum Begründen als eine blinde Nothwendigkeit, das Unding eines unendlichen Naturmechanismus, wollten ſie nicht erkennen, wenigſtens nicht geſtehen.

So ſtand die Sache vor dreyßig Jahren; ſo *ſteht* ſie noch. Man will weder mit mir eine wunderkräftige Wirkſamkeit mit Vorſehung (was ich Freyheit nenne) als ein Oberſtes und Erſtes, als das abſolut beginnende, annehmen, noch mit Spinoza

und anderen Philosophen nach und vor ihm sich zum Fatalismus ausdrücklich und durchaus folgerecht bekennen *). Jenes nicht, weil der auf den Grundsatz der Causalverknüpfung sich durchaus stützende Verstand in dem Entgegengesetzten des Nothwendigen nur ein wüstes Ungefähr erblicken kann; dieses nicht, weil der Satz: „alles was geschehe und gethan werde, geschehe und werde gethan nach einer allgemeinen Nothwendigkeit der Natur", das Gewissen und alle menschlichen Gefühle wider sich hat, indem mit ihm alle Zurechnung und Beymessung von Thaten und Werken, so wie die Persönlichkeit selbst, zu nichts wer-
den. **)

---

*) Dem Spinoza, sagt Aenesidemus Schulze (Encyklopädie der philos. Wissenschaften S. 62), muß man zum wenigsten nachrühmen, daß er sich unumwunden über den Wahn, der Mensch sey frey, und könne sittlich gut und böse handeln, desgleichen über die Absicht erklärt habe, mit der Ethik eine durch sein System nothwendig gemachte Verwandlung derselben in eine Physik vorzunehmen. S. Epistolae ad B. d. S, et auctoris responsiones; ep. LXII. — Tractatus theoloico-politicus, cap. XVI.

**) „Wenn alles, was wird, vom Größten bis zum Kleinsten, und in der Geisterwelt eben sowohl als wie in der Körperwelt durch das Wesen des Absoluten determinirt ist; so sind die Vorstellungen von der Freyheit und Spontaneität unseres Geistes, und von einem Verdienste und einer Schuld in

Ich weiß, welche ſonderbare Hülfe in dieſer Noth man hie und da ergreift. Man läßt die Vernunft urſprünglich blind ſeyn, und nennt ſie in dieſem Zuſtande die abſolute; identificirt ſie dann mit der Nothwendigkeit, ſo daß dieſe nun als eine insgeheim vernünftige ſich darſtellt, und ſchafft ſo flugs das anſtößige blinde Schickſal, die vernunftloſe Nothwendigkeit aus dem Wege.

„Sind," ſpricht man, „wie jeder eingeſteht und alle Sprachen bezeugen, die Begriffe des Vernünftigen und Nothwendigen gleichbedeutende Begriffe, iſt jenes nur die Abſpiegelung, die in der Reflexion hervorgehende Vorſtellung von dieſem: ſo können die Begriffe des Nothwendigen und Freyen unmöglich entgegengeſetzte, ſich wechſelſeitig aufhebende Begriffe ſeyn. Offenbar fallen dann die Begriffe des Freyen, des Vernunftgemäßen und des Nothwendigen in dem einen Begriffe des Unbedingten oder der ewigen Weſenheit der

---

Anſehung ſeines Handelns, eine Lüge, womit wir uns ſelbſt hintergehen, und ſo iſt das Thun und Laſſen jedes menſchlichen Ungeheuers göttlich, woran nur Unvernunft oder Kurzſichtigkeit etwas tadelnswürdiges finden kann. (Encyklopädie d. philoſ. Wiſſenſchaften v. Gottl. Ernſt Schulze, S. 61, 62.)

Dinge und der ewigen Urkraft in dieser Wesenheit zusammen; das Freye schwebt dann nicht mehr, wie so viele kindisch geträumt haben, und wohl hie und da noch träumen, als Schöpfer über der Natur, sondern es liegt als das allein wahre Seyn ihr nur zum Grunde."

Ich will nicht fragen: wie aus diesem Freyen, das, wie sie sagen, nicht als Schöpfer über der Natur schwebt, sondern als das allein wahre, das unbedingte Seyn ihr nur zum Grunde liegt, und das mit der ewigen Wesenheit der Dinge und mit der ewigen Urkraft in dieser Wesenheit Eines und Dasselbe ist, so wie auch Eines und Dasselbe mit der Vernunft, aber nur der absoluten, die wieder Eines und Dasselbe ist mit der Nothwendigkeit; beyde blind, aber diese jene leitend und ihr vorangehend unfehlbaren Trittes bey dem großen Werke der Entwickelung des Dinges aus dem Unding — ich will nicht fragen: wie aus diesem Freyen irgend etwas denkbar hervorgehen oder sich entwickeln möge, da ihm, dem unwandelbaren Ewigen, das Erzeugen eben so entschieden widerspricht, als das Erzeugtworden seyn? — sondern bemerken will ich nur dies Eine: daß nach dieser Lehre die Macht offenbar

das urſprünglich Beginnende iſt; eine Macht, über welcher keine andere iſt, welcher alſo auch Erkenntniß, Weisheit und Güte, (ſelbſt angenommen daß ſie als Keime in ihrem Grunde, der Allweſenheit, verſchloſſen wären,) wenigſtens nicht vorwalten und ſie leiten können. Eine Macht aber, über welcher keine andere iſt, und der nicht Erkenntniß, Weisheit und Güte regierend vorwalten, iſt blindes Schickſal, und wird auf keine Weiſe dadurch, daß man ſie mit dem Wortſchalle einer abſoluten Vernunft und Freyheit zu- oder vorbenamt, zu einem wahrhaft vernünftigen, mit Freyheit waltenden Weſen; das heißt: es wird dadurch nicht das Schickſal zu einem Gott.

Was, im Gegenſatze mit dem Schickſale, den Gott zu einem wahren Gotte macht, heißet Vorſehung. Nur wo ſie iſt, da iſt Vernunft, und wo Vernunft iſt, da iſt auch ſie. Sie ſelbſt iſt der Geiſt, und nur dem, was des Geiſtes iſt, entſprechen die ſein Daſeyn verkündenden Gefühle der Bewunderung, der Ehrfurcht, der Liebe. Wohl können wir von einem Gegenſtande urtheilen, daß er ſchön ſey oder vollkommen, ohne vorher zu wiſ-

ſen wie er alſo wurde, ob mit oder ohne Vorſehung; aber die Macht, die ihn werden ließ, können wir nicht bewundern, wenn ſie gedankenlos, ohne Abſicht und Vorſatz, nach Geſetzen einer bloßen Naturnothwendigkeit ihn hervorbrachte. Selbſt die Herrlichkeit und Majeſtät des Himmels, die den noch kindlichen Menſchen anbetend auf die Knie wirft, überwältigt nicht mehr das Gemüth des Kenners der Mechanik, welche dieſe Körper bewegt, in ihren Bewegungen erhält, ja ſie ſelbſt auch bildete. Nicht vor dem Gegenſtande erſtaunt er mehr, iſt dieſer gleich unendlich, ſondern allein vor dem menſchlichen Verſtande, der in einem Copernicus, Gaſſendi, Kepler, Newton und Laplace, über den Gegenſtand ſich zu erheben, durch Wiſſenſchaft dem Wunder ein Ende zu machen, den Himmel ſeiner Götter zu berauben, das Weltall zu entzaubern vermochte. *)

---

*) „Newton gab den feſten durchaus verſtändlichen Grundgedanken, durch welchen die noch geheimnißvolle Lehre Keplers in eine durchaus klare Mechanik des Himmels verwandelt wurde, wie wir ſie jetzt in Laplaces unſterblichen Werken beſitzen, — wo wir nicht nur alle Begebenheiten für Vergangenheit und Zukunft aus Einem Grundgeſetz (dem Grundgeſetz der Gravitation) begreifen lernen,

Aber auch dieſe Bewunderung, die alleinige des menſchlichen Erkenntnißvermögens, würde verſchwinden, wenn es einem künftigen Hartley, Darwin, Condillac oder

---

ſondern ſelbſt mit vielem Vertrauen dem Lehrer in den Vermuthungen über die erſte Ausbildung des Planetenſyſtems folgen können.“

„Man erwiedert wohl hierauf: Ihr erklärt alles aus eurer allmächtigen Gravitation, aber welches Urſprungs iſt denn dieſe? Darauf antworte ich: Das eben wiſſen wir ſehr wohl! Sie iſt des uralten blinden Schickſals Erbtochter: Größe, Zahl und Maaß ſind ihre Diener, ihr Erbtheil aber iſt eine Welt ohne Gott, die keines Gottes bedarf.“

„Wenn der große Sternkundige Lalande die Gottheit läugnete, in den Himmeln keinen Gott, in den Bewegungen der Geſtirne keinen Finger Gottes finden konnte, ſo müſſen wir dem Gedankengange ſeines Verſtandes Recht geben. Jene hohe Ordnung und Zweckmäßigkeit iſt ja eben nur das Erzeugniß eines ſtrengen Mechanismus *nothwendiger* Naturgeſetze, dort oben iſt ein geiſtlos blindes Schickſal der unumſchränkte Gebieter ſeiner Welt.“

„Ich aber berufe mich auf die Wahrheit des Spruches beym Johannes: nur im Geiſt ſollen wir die Gottheit verehren. Nur in dem, was unſere Wiſſenſchaft dem Geiſte iſt, können wir ihre Würde finden. Es kann nur der die Ordnung der Welt Zweckmäßigkeit nennen, der den Glauben an die Zwecke hinzubringt. Die wahre Deutung des Weltlaufes auf ſeine Zwecke liegt weit einfacher im Gefühl des Menſchen. — Unter Maaß und Zahl birgt ſich der unendliche Geiſt nicht! das Spiel mit Zahlen iſt ein leichtes Spiel — ſeine Freude nur Freude des gefangenen Geiſtes am Klirren ſeiner Ketten.“

S. Populäre Vorleſungen über die Sternkunde von J. F. Fries. S 225, 227, 18, 16.

Bonnet wirklich gelänge, uns eine Mechanik des menſchlichen Geiſtes vor Augen zu legen, die eben ſo allumfaſſend, begreiflich, einleuchtend wäre, als die Newtoniſche des Himmels. Wir würden dann weder Kunſt noch hohe Wiſſenſchaft, noch irgend eine Tugend mehr wahrhaft und beſonnen ehren, ſie erhaben finden, mit Anbetung ſie betrachten können. *)

Aeſthetiſch zu rühren, und ſelbſt ein bis zum Entzücken gehendes Wohlgefallen im Gemüth zu erregen, würden zwar auch dann noch die Thaten und Werke der Heroen des menſchlichen Geſchlechts — das Leben eines Sokrates und Epaminondas, die Wiſſenſchaft eines Platon und Leibnitz, die dichteriſchen und plaſtiſchen Darſtellungen eines Homer, Sophokles und Phidias — vermögen; eben ſo, wie auch den ausgelernteſten Schüler eines Newton oder Laplace der ſinnli-

*) Dr. Hartley looked forward to an aera, „when future gene„rations shall put all kinds of evidences and inquiries into ma„thematical forms: reducing Aristotle's ten categories and bi„shop Wilkin's forty s u m m a g e n e r a, to the head of quan„tity alone, so as to make mathematics and logic, natural „history and civil history, natural philosophy and philosophy „of all other kinds coincide o m n i e x p a r t e.“ V. Account of the life and writings of Thomas Reid, by Dugald Stewart. Edinburgh, 1803, p. 126.

che Anblick des Sternhimmels noch zu rühren und sein Gemüth erfreulich zu bewegen im Stande ist; nur dürfte alsdann nach dem Grunde einer solchen Rührung nicht gefragt werden, denn die Besinnung antwortete unfehlbar: du wirst kindisch nur bethört, behalte einmal, daß Bewunderung überall nur der Unwissenheit Tochter ist.

Nicht eine, alle Wunder vertilgende, Wissenschaft, sondern ein neben der Wissenschaft bestehender, ihr unüberwindlicher Glaube an ein Wesen, welches nur Wunder thun kann, und auch den Menschen wunderkräftig schuf; der Glaube an Gott, Freyheit, Tugend und Unsterblichkeit, ist das Kleinod unseres Geschlechts; er ist das unterscheidende Merkmal der Menschheit; er ist, dürfte man sagen, die vernünftige Seele selbst, und deßwegen nicht nur älter als alle von Menschen erfundene Systeme und gelehrte Künste, sondern auch, als eine Kraft unmittelbar aus Gott, über sie alle wesentlich erhaben. Glaube ist die Abschattung des göttlichen Wissens und Wollens in dem endlichen Geiste des Menschen. Könnten wir diesen Glauben in ein Wissen verwandeln, so würde in Erfül-

lung gehen, was die Schlange im Paradieſe der lüſternen Eva verhieß: wir würden ſeyn wie Gott.

In dem Zuſtande eines noch unausgebildeten Verſtandes, worin oft ganze Völkerſchaften lange beharren, zeigen ſich Wiſſen und Glauben, die Zuverſicht zu dem was man ſiehet, und die noch feſtere und innigere zu dem, was man nicht ſiehet, dergeſtalt vermiſcht, daß ſich aus dieſem Zuſtande der Vermiſchung alle die befremdenden Erſcheinungen in der Geſchichte der Menſchheit: der rohe und verfeinerte Fetiſchismus, der Thier- und Geſtirndienſt, die unzähligen Gattungen der Idololatrie und des Aberglaubens, die Menge ungereimter und widerſprechender Syſteme — ſattſam erklären laſſen. Das vernunftloſe Thier, unfähig der Religion, iſt auch unfähig des Aberglaubens und des Götzendienſtes.

So wie ſich im menſchlichen Bewußtſeyn die Wahrnehmungen des Sinnlichen von den Vernehmungen des Ueberſinnlichen mit Klarheit zu unterſcheiden anfangen, ſo beginnt Philoſophie. Dunkel geſchieht dieſe Unterſcheidung auch ſchon im Kinde, das, noch in der Wiege, lallend Rede ſchon verſucht und, wie die Mütter ſprechen, mit den Engeln lächelt; aber

Jahrhunderte verfließen, ehe ein Anaxagoras erſcheint, welcher dem in ſeiner wiſſenſchaftlichen Entwickelung ſo lange der Natur allein zugewandt gebliebenen Verſtande den Weg einer höheren Entwickelung öffnet, den Weg der Erkenntniß eines über der Natur waltenden Geiſtes, einer ſchaffenden Intelligenz.

Die der Natur allein zugewandte Wiſſenſchaft vermag wohl aus blos eigenen Mitteln den Aberglauben, welcher Afterglaube iſt, allmählig zu vertilgen; ſie vermag aber nicht zu hindern, daß mit dem Aberglauben auch der ächte Glaube ſich verliere.*) Dennoch gehet dieſer nicht verloren, ſondern richtet neben der Wiſſenſchaft, und ihr im Angeſichte, ſich nur höher auf; es entſtehet eine über die Naturlehre ſich erheben-

*) „Die Fortſchritte in der Phyſik machen, damit dieſe nicht „übermüthig werde und die Vernunft durch den Verſtand „entthrone, die Metaphyſik nöthig. — Die Abſicht der Meta„phyſik aber iſt, dem Uebergange aus der Sinnenwelt zum Ue„berſinnlichen Sicherheit zu verſchaffen, — und ihre Endabſicht „die Beantwortung der Fragen: Mit welchen Eigenſchaften iſt das„jenige Weſen zu denken, worauf die Welt, als auf den höchſten „Grund davon, bezogen werden muß? und, von welcher Beſchaffen„heit iſt der Zuſammenhang, der zwiſchen jener und dieſem Statt findet?“. ſ. Encyklopädie d. phil. Wiſſenſchaften v. G. E. Schulze. S. 71, 47, 52.

de, den Naturbegriff durch den Freyheitsbegriff einschränkende, eben damit aber den Verstand wahrhaft erweiternde Lehre: Philosophie in Platons Sinne.

Wie jedes andere System von Erkenntnissen, so erhält auch die Philosophie ihre Form allein von dem Verstande, als dem Vermögen überhaupt der Begriffe. Ohne Begriffe ist kein Wiederbewußtseyn, kein Bewußtseyn von Erkenntnissen, folglich auch keine Unterscheidung und Vergleichung, Trennung und Verknüpfung, kein Wägen, Erwägen und Würdigen derselben, mit einem Wort keine wirkliche Besitzergreifung von irgend einer Wahrheit möglich. Den Inhalt hingegen der Philosophie, den ihr eigenthümlichen, giebt allein die Vernunft, „das „Vermögen nämlich einer von der Sinnlichkeit unab„hängigen, ihr unerreichbaren Erkenntniß.“*) Die Vernunft schafft keine Begriffe, erbaut keine Systeme, urtheilet auch nicht, sondern ist, gleich den äußeren Sinnen, blos offenbarend, positiv verkündend.

*) Grundsätze der allg. Logik von Schulze §. 2. Anm. 12.

Dieß vor allem anderen iſt feſt zu halten: Wie es eine ſinnliche Anſchauung giebt, eine Anſchauung durch den Sinn, ſo giebt es auch eine rationale Anſchauung durch die Vernunft. Beyde ſtehen als eigentliche Erkenntnißquellen einander gegenüber, und es läßt ſich eben ſo wenig die letztere aus der erſteren, als die erſtere aus der letzteren ableiten. Eben ſo ſtehen beyde zu dem Verſtande, und in ſo fern auch zu der Demonſtration, in gleichem Verhältniß. Der ſinnlichen Anſchauung entgegen gilt keine Demonſtration, indem alles Demonſtriren nur ein Zurückführen des Begriffes auf die ihn bewährende (empiriſche oder reine) ſinnliche Anſchauung iſt: dieſe iſt in Beziehung auf Naturerkenntniß das Erſte und Letzte, das unbedingt Geltende, das Abſolute. Aus demſelben Grunde gilt auch keine Demonſtration wider die rationale oder Vernunftanſchauung, die uns der Natur jenſeitige Gegenſtände zu erkennen giebt, d. h. ihre Wirklichkeit und Wahrheit uns gewiß macht.

Wir müſſen den Ausdruck Vernunft-Anſchauung gebrauchen, weil die Sprache keinen andern beſitzt, um die Art und Weiſe anzudeuten, wie dem

Verſtande das den Sinnen Unerreichbare in überſchwänglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objectives — das er keinesweges blos erdachte — zu erkennen gegeben wird.

Wenn jemand ſpricht, er wiſſe, ſo fragen wir mit Recht, woher er wiſſe? Unvermeidlich muß er dann am Ende auf eins von dieſen beyden ſich berufen: entweder auf Sinnes-Empfindung, oder auf Geiſtes-Gefühl. Von dem, was wir wiſſen aus Geiſtes-Gefühl, ſagen wir, daß wir es glauben. So reden wir Alle. An Tugend, mithin an Freyheit, mithin an Geiſt und Gott, kann nur geglaubt werden. Die Empfindung aber, die das Wiſſen in der ſinnlichen Anſchauung (genannt das eigentliche Wiſſen) begründet, iſt ſo wenig über dem Gefühle, welches das Wiſſen im Glauben begründet, als die Thiergattung über der Menſchengattung, die materielle Welt über der intellectuellen, die Natur über ihrem Urheber iſt.*)

---

*) „Es gehört aber kein gemeiner Verſtand dazu, einzuſehen, „wie das Höhere im Menſchen, die Vernunft, der Sinnlichkeit „entgegen ſteht, und wie das eigentliche Denken im Innerſten „des Gemüths, nicht mit einer Verwandlung ſinnlicher Vorſtel-

Und ſo geſtehen wir denn ohne Scheu, daß unſere Philoſophie von dem Gefühle, dem objectiven nämlich und reinen, ausgeht; daß ſie ſeine Autorität für eine allerhöchſte erkennt, und ſich, als Lehre von dem Ueberſinnlichen, auf dieſe Autorität allein gründet.

Das Vermögen der Gefühle, behaupten wir, iſt im Menſchen das über alle andere erhabene Vermögen; dasjenige, welches allein ihn von dem Thiere ſpecifiſch unterſcheidet, ihn der Art, nicht blos der Stufe nach, d. i. unvergleichbar über daſſelbe erhebt; es iſt, behaupten wir, mit der Vernunft Eines und Daſſelbe; oder wie man auch mit Fug ſich ausdrücken könnte: Es gehet uns das, was wir Vernunft nennen und über den bloßen, der Natur allein zugewandten Verſtand erheben, aus dem Vermögen der Gefühle einzig und allein hervor. Wie die Sinne dem Verſtande in der Empfindung weiſen, ſo weiſet

---

„lungen in Begriffe, ſondern mit einer Erhebung des Ge„müths über die ſinnliche Vorſtellung, und eben des„wegen mit einem Gefühle anfängt, das ganz anderer Abkunft „iſt, als alle ſinnliche Vorſtellungen. Das doppelſinnige Wort Ge„fühl iſt hier ein Nothbehelf in Ermanglung eines andern, das „wir umſonſt in einer Sprache ſuchen, die nicht von Philoſophen „erfunden wurde.“ (Göttingiſche gelehrte Anzeigen 1809. St. 207.)

ihn die Vernunft im Gefühle. Die Vorstellungen des im Gefühle allein Gewiesenen, nennen wir Ideen.

Verstand, in einem gewissen Maaße, besitzen auch die Thiere, und müssen alle lebendige Wesen besitzen, weil sie ohne verknüpfendes Bewußtseyn, welches die Wurzel des Verstandes ist, keine lebendige Individuen seyn können; des mit der Vernunft identischen Vermögens der Gefühle aber, des unkörperlichen Organs für die Wahrnehmungen des Uebersinnlichen, entbehren sie durchaus.

Wenn wir von einem Menschen sagen, er sey ohne alles Gefühl; so setzen wir ihn damit nicht bloß dem Thiere gleich, sondern stoßen ihn noch unter dasselbe tief hinab, indem wir annehmen müssen, er habe, da er, als Mensch, von Natur damit begabt gewesen, es nur freywillig von sich thun können. Deswegen können wir Thiere, obgleich der Erkenntniß des Guten, des Wahren und Schönen durchaus unfähig, dennoch lieben, und mit ihnen wirklich in eine Art von freundschaftlichem Verhältniß treten; den Menschen aber, jener Erkenntniß nicht unfähig sondern ihr widernatürlich nur entfremdet, betrachten wir, entweder als eine ekel-

hafte Mißgeburt, nur mit Grauen, oder als ein ſataniſches Weſen, nur mit Entſetzen und Abſcheu.

Alſo noch einmal: das Vermögen oder Unvermögen der Gefühle unterſcheidet zwiſchen Thier und Menſch. Wo Vernunft nicht iſt, da ſind auch keine objective, etwas außer ihnen ſelbſt dem Bewußtſeyn unmittelbar darſtellende Gefühle; wo ſolche Gefühle ſind, da iſt unfehlbar auch Vernunft; da offenbaren ſich und treten thätig hervor, Freyheit, Tugend, Gotteserkenntniß, Weisheit und Kunſt.

Es erheben und vereinigen ſich aber wider die Lehre von den Vernunftanſchauungen, oder den reinen Gefühlen und ihrer Objectivität, alle diejenigen, die ein für allemal nicht wiſſen wollen von einem gewiſſen Geiſte, der unmittelbar in alle Wahrheit leite, ſondern nur von einem gewiſſen Buchſtaben, ohne welchen der Geiſt überall nichts nütze ſey, und der, in ſeiner Vollkommenheit, den Geiſt ſogar entbehrlich mache, oder den eigentlichen allein gewiſſen Geiſt erſt erzeuge, und dann auch eingebe. Dieſen Buchſtaben nennen ſie die Wiſſenſchaft.

Was Ihr den gewiſſen Geiſt nennet, ſprechen zu uns dieſe Männer, iſt der ungewiſſe, ein Irrlicht, ein Verführer. Prüfet die Geiſter! das heißt, verſuchet ſie am Buchſtaben, ob ſie dieſen annehmen, vollkommen in ihn eingehen mögen; trauet keinem, der bey dieſer Probe zurückweicht und, anſtatt leibhaftig zu erſcheinen, ſich davon macht. Laſſet ihn fahren, ſaget ihm ab, und trachtet nur immer eifriger dem Weſen nach, das allein im Worte, dem Worte nach, das allein durch den Buchſtaben, von ihm und mit ihm iſt.

Nicht durchaus verwerflich iſt die Rede dieſer Männer, und wir müſſen billig das Wahre in ihr von dem Unwahren ſcheiden. „Ohne Wort keine „Vernunft — keine Welt.“ — Am Anfang war das Wort, verkündet eine heilige Stimme; doch nicht abbrechend mit dieſer Verkündung, ſondern alſo fortfahrend: Und das Wort war bey Gott, und Gott war das Wort. Darin nun irren die Männer, die eben wider uns geredet haben, daß ſie den Vater erzeugt werden laſſen von dem Sohne, das Wort von dem Buchſtaben, da es ja, meinen ſie, offenbar aus Buchſtaben nur zuſammengeſetzt, dieſe

mithin vor ihm gewesen seyn müssen. Das also erschaffene Wort erzeuget ihnen dann erst den Verstand, dieser hierauf, zuletzt und am Ende, die Vernunft. So kehret sich alles um; es giebt keinen Geist mehr, der in ihm selbst wäre, sondern nur Seelen von Leibern oder lebendige körperliche Wesen, und wie der Leib, so nur jedesmal und überall die Seele.

Dieses verkehrte Einbilden kann der Verstand, wenn er mehr nicht ist und seyn will als ein Reflexionsvermögen sinnlicher Anschauungen, ein Vermögen des Absonderns und Wiedervereinigens in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, gestellt auf jenen einzigen Grund, nicht abwehren; denn die ihn selbst erzeugende Reflexion ist ihrem Wesen nach umkehrend. In der Reflexion oder dem Verstande erscheinen vor den einzelnen Wesen, als sie erzeugend, die Arten, vor den Arten die Gattungen; in der Reflexion geht überhaupt alles Besondere hervor aus dem Schooße eines schöpferischen Allgemeinen, so daß durchaus die Wirklichkeit, das Reale selbst, nur als hinzu kommende Eigenschaft dem Dinge folgt, ein Complementum possibilitatis, ein inhaltloser Be-

griff, ein leeres Wort. Deßwegen hat der der Sinnenwelt allein zugekehrte Verstand sich selbst als das Vermögen definirt, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen durch — Begriffe, und nimmt, diese Krone sich aufsetzend, den Zunamen Vernunft an. Immer weitere Begriffe bildend gewinnt diese Vernunft zuletzt den unendlich weiten eines All = Einen, den Ungedanken eines durchaus unbestimmten, zugleich einfachen und zwiefachen — unendlichen Wesens: einerseits nämlich einer durchaus unbestimmten unendlichen Materie, aus der sich eine Unendlichkeit endlicher bestimmter materieller Wesen, alle Körper mit ihren verschiedenen Eigenschaften physisch entwickeln; und andrerseits eines durchaus unbestimmten unendlichen, in seiner Unendlichkeit von sich nicht wissenden Denkens, aus welchem die Seelen zu den Leibern hervorgehen, jede zu jedem nothwendig sich gesellend. Nothwendig, weil die unendliche Materie und der unendliche Geist miteinander nur Ein und dasselbe Wesen ausmachen. Jede aus dem Wesen aller Wesen — dieses Systems (der absoluten Identität des Seyns und Bewußtseyns) entsprungene Seele,

iſt und kann nur ſeyn, der unmittelbare Begriff oder das Leben eines Leibes, mit ihm entſtehend, ſich entwickelnd und vergehend — doch nicht alſo vergehend, daß nicht von ihnen auch geſagt werden könnte, ſie ſeyen beyde in gleichem Maaße und Verhältniß, obgleich ſterblich, doch unvergänglich; oder auch — obgleich vergänglich — doch unſterblich: denn in dem, die Identität des Seyns und des Nichtſeyns, der abſoluten Ruhe und der abſoluten Bewegung darſtellenden, All-Einen, iſt weder ein geſtern noch heute noch morgen, ſondern alles in ihm iſt gleich ewig, wie a parte ante, ſo a parte post.

Der Anfang dieſer Lehre der All-Einheit iſt, nach Platon, daß man, ausgehend von dem Sichtbaren und Taſtbaren, dem Körperlichen, dieſes zum Grunde legend als das allein wahrhaft Seyende, bey weiterem Forſchen auf die Entdeckung trifft: das vermittelſt der Sinne wahrnehmbare Körperliche ſey das Seyende nicht, ſondern alles ſey nur Bewegung, und anderes außerdem nichts. Dieß nun, läßt Platon den Sokrates im Theätetos ſagen, iſt gar keine ſchlechte Rede: „daß nämlich gar nichts (durch die äußeren Sinne wahrnehmbares) an und für ſich

ein bestimmtes ist, und daß du keinem Dinge mit Recht auch nicht eine einzige Eigenschaft beylegen kannst; vielmehr wenn du etwas groß nennst, wird es sich doch auch klein zeigen, und wenn schwer, auch leicht, und so gleicher Weise in allem, daß eben nichts Eins ist, noch ein Bestimmtes, noch von einer gewissen Beschaffenheit; sondern immer nur wird es. Und hierüber sind nach einander alle Weisen, den Parmenides ausgenommen, Protagoras sowohl als Herakleitos und Empedokles übereingekommen mit den Dichtern, welche die Anführer sind von beyden Arten der Dichtkunst, mit dem Epicharmus, dem der komischen, und mit dem der tragischen, Homeros, welcher, wenn er sagt, „daß ich den Vater Okeanos schau und Thetis die Mutter,“*) andeuten will, daß alles entsprungen ist aus dem Fluß und der Bewegung.“ **)

Es ist aber, zeigt Platon oder der Platonische Sokrates hienächst, mit dieser Besserung jener rohen Lehre von dem Seyn, daß es nur dem Körperlichen

---

*) Ilias XIV, 201.

**) Plato Theaetet. (opp. Bipont. T. II. p. 69. sequ.) und in Schleiermachers Uebersetzung Th. 2. Bd. 1. S. 206. flgg.

eigne, am Ende nichts gebeſſert; denn ſo wie dort alles in das Körperliche, als das allein wahre Seyn, hinein gezogen wurde, ſo wird nun hier alles hineingezogen in ein bewegliches Werden, welches das Seyn überall ausſtößt, und nichts als eine Rede davon übrig läßt, aber eine trügliche und falſche, die in Wahrheit auch nicht einmal blos geredet werden kann. Denn es fließen dieſen Fließenden, wie alles Andre, auch die Worte, die Haupt- oder Nennworte nämlich, davon; ſie behalten nur Zeitworte, und verlieren von dieſen auch noch die gegenwärtige Zeit, die ihnen nie iſt, wie überhaupt kein Iſt oder Seyn. Wo aber überall nichts iſt noch wird, da iſt und wird auch keine Erkenntniß, und alle Lehre hat ein Ende.

Dieß erwägend, haben ſpätere Weiſe den homeriſchen und noch vorhomeriſchen Satz, den uralten, daß alles nur Bewegung ſey und anderes außer dem nichts, umgekehrt, nun die gerade entgegengeſetzte Behauptung aufſtellend: Bewegung ſey überall in Wahrheit nicht, ſondern es ſey in Wahrheit überall nur ein Unbewegliches, ein allein ſeyendes Eines. Wie alſo jene früheren Weiſen

ein ewiges Werden annehmen ohne Seyn, ſo nehmen dieſe ſpäteren im Gegentheil an, ein ewiges Seyn ohne Werden; und wie dort die Rede ſich verlor und die Lehre in ſich ſelbſt verſtummen mußte aus Mangel an Nennwörtern, ſo verliert ſich hier wiederum die Rede aus Mangel an Zeitwörtern, von denen nur die gegenwärtige Zeit übrig bleibt, alſo in Wahrheit keine.

Hier tritt nun erſt die eigentliche All-Einheitslehre hervor und ſchlägt ſich hülfreich ins Mittel. Mit dem Werden ohne Seyn vermählt ſie das Seyn ohne Werden, und ſpricht: So iſt es gar! — Siehe, es gehet und ſtehet!

Daß dieſe All-Einheitslehre einem, der Sinnenwelt allein zugekehrten, ſich über dieſe nur in, aus ihr geſchöpften, Begriffen und Begriffen von Begriffen erhebenden, Verſtande für die allein wahre gelten müſſe, wird auch von Platon nicht geläugnet; ihre Unwahrheit, ſagt er, werde eingeſehen nur vermittelſt einer höheren Erkenntnißkraft, eines für das Anſchauen des Ueberſinnlichen allein geſchaffenen und demſelben unverrückt zugekehrten Auges. „Wie nun, ſpricht „er weiter, das leibliche Auge, wenn es nicht für ſich „beweglich wäre, ſich mit dem ganzen Körper aus

„der Finsterniß zu der Lichthelle umwenden müßte;
„so muß auch jene Erkenntnißkraft mit der ganzen Seele so lange von den wandelbaren Dingen
„abgewandt werden, bis sie zu dem Selbständigen
„und zu dem erhabensten Lichte des Selbständigen,
„von uns das Gute genannt, sich mit der Anschauung zu erheben vermag.“*)

Nicht wird hiemit behauptet, daß in dem Wandelbaren gar nichts von dem Selbständigen zu erkennen sey; sondern nur, daß wir das Selbständige schon erkannt haben müssen, um es im Wandelbaren wieder zu erkennen. Enthielte das Wandelbare nichts von dem Selbständigen, so könnte es auch nicht einmal als ein Wandelbares da seyn, könnte auf keine Art und Weise auch nur erscheinen. Darum verwandelt sich dem der Sinnenwelt allein zugekehrten, mit seinem Denken gerade zu fortschreitenden Verstande, diese Welt nothwendig zuletzt in ein Ein und Alles des Nichts. Nie wird aber jemand den All-Einheitslehrer zu dem Geständniß bringen, daß ihm dieß begegne, oder daß der Weg sei-

*) Plat. Republ. VII. (opp. Bip. T. VII. p. 135.)

ner Wissenschaft und ihr Ende sey, die Verwandlung alles Wesens in lauter Wort. Wie er diesem Geständnisse entflieht, und es dem Philosophen unmöglich macht ihn zu erhaschen und zu fesseln, findet sich unübertrefflich dargestellt in Platons Sophistes. Ich habe früher schon auf dieses Meisterwerk des Göttlichen verwiesen, und verweise ernstlicher hier von neuem auf dasselbe. *)

Ich horche aber der Sokratischen Warnung: einzulenken, „damit nicht immer neu Zuströmendes die „erste Rede ganz verschütte.“

Wir sind ausgegangen von der Frage: Ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnesanschauungen schwebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender Verstand; oder ist sie ein höheres, dem Menschen ein an sich Wahres, Gutes und Schönes wirklich offenbarendes, nicht ihm leere, objectiv beziehungslose Bilder blos vorgaukelndes Vermögen?

---

*) S. v. d. göttl. Dingen, die dritte Beylage.

Wir zeigten: das erſte werde angenommen in allen ſeit Platon, mit und nach Ariſtoteles, bis auf Kant entſtandenen Philoſophien, ſowohl in den ſogenannten rationaliſtiſchen des Leibnitz, Wolf und Sulzer, als in den ausdrücklich blos ſenſualiſtiſchen des Locke, Condillac und Bonnet.

Wir konnten uns bey dieſer Behauptung auf die von Kant dafür gegebenen Beweiſe berufen, welche unwiderſprechlich darthun, daß ein nur die Sinnenwelt und ſich ſelbſt, als Begriffe bildendes Vermögen, reflectirender Verſtand, wenn er über das Gebiet der Sinnlichkeit hinaus zu greifen verſucht, nur ins Leere, nach ſeinem eigenen, ſich ins Unendliche nach allen Seiten hinaus dehnenden Schatten, greifen kann.

Alſo — folgerten wir nun weiter — „iſt alles „Ueberſinnliche Erdichtung und ſein Begriff an Inhalt „leer“ *), oder — es muß erkannt werden für die Wahrhaftigkeit des Ueberſinnlichen und deſſen Erkenntniß im Menſchen, aus einem höheren Vermögen, welchem ſich das Wahre in und über den Erſcheinun-

*) Worte Kants, Kr. d. pr. Vnft, Vorrede.

gen auf eine den Sinnen und dem Verſtande unbegreifliche Weiſe kund thut.

Geſtützt auf dies Entweder — Oder, beſtanden wir auf der Annahme zweyer verſchiedener Wahrnehmungsvermögen im Menſchen; eines Wahrnehmungsvermögens durch ſichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungs-Werkzeuge; und eines anderen, durch ein unſichtbares, dem äußeren Sinne auf keine Weiſe ſich darſtellendes Organ, deſſen Daſeyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieſes Organ, ein geiſtiges Auge für geiſtige Gegenſtände, iſt von den Menſchen — im Grunde allgemein — Vernunft genannt worden; ſo daß ſie unter dem Worte Vernunft in Wahrheit nie etwas anderes verſtanden haben, als eben dieſes Organ. Nur einige unter ihnen, die ſich Philoſophen nannten, verſuchten dieſes Organs, des zweyten Seelenauges, zu entrathen, wähnend, es müſſe ſich mit nur Einem Auge das nur Eine Wahre ſchärfer und ſicherer ſehen laſſen, als mit zweyen. Sie ſtachen wirklich das eine, dem Ueberſinnlichen zugekehrte, Seelenauge ſich aus, und fanden, daß Ihnen nun in der That alles viel klarer und deutlicher da ſtehe als zuvor. Was man, ſagten

ſie, für ein zweytes wirkliches Auge gehalten habe, ſey nur ein Scheinauge geweſen, in Wahrheit nur ein krankes Doppelſehen des allein wirklich ſehenden Auges. Man ſolle nur betrachten an ihnen, wie das Eine wahre Auge, nach der Operation, ſich ihnen mitten vor die Stirne gezogen habe, und wie von dem anderen, vorgeblich zweyten Auge, jetzt auch nicht eine Spur mehr zu entdecken ſey. Es fanden dieſe Polypheme Gehör, und bey nur allzu Vielen Glauben, die dann alle wollten von dem kranken Doppelſehen und dem falſchen Auge geheilt ſeyn. Nur Sokrates, und nach ihm ſein Schüler Platon, widerſtanden der einäugigen Weisheit; darthuend auf die mannigfaltigſte Weiſe: daß die menſchliche Seele, um zu der Erkenntniß des Einen Wahren zu gelangen, beyder ihr verliehenen Augen bedürfe, darum ſorgfältig ſie bewahren und immer ſie geöffnet halten müſſe; verſchlöſſe oder vertilgte ſie gar das nach dem Ueberſinnlichen gerichtete, ſo gewönne ſie mittels des anderen nur allerley grundloſe Wiſſenſchaft ohne Einſicht und letzten Zweck.*) Es ward aber

*) S. das ganze ſechste Buch von Platons Republik.

die Rede des Göttlichen überwunden von der Rede der vielen Anderen: „weil es eben so unmöglich ist, Seelen, die das allein dazu geeignete Organ nicht mitbringen, die Erkenntniß des Wahren einzuflößen, als einem Augenlosen, durch Vorhalten von Gläsern, das Gesicht.“ *)

Das heißt: Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig vorhandenes wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist: wider den ist nicht zu streiten.

Es ist längst dargethan worden, daß der Idealist, der untere und halbe nach Berkeleys Weise, der dem Naturgefühl zu trotz behauptet, er nehme eine wirklich außer ihm vorhandene materielle Welt nicht wahr, sondern er habe nur Empfindungen; wie sich denn dieses klar beweisen lasse — nicht zu besiegen ist. Eben so ist darzuthun, daß gleichfalls nicht zu besiegen ist, der obere und gan-

*) Plat. Rep. VII. Opp. Bip. T. VII. p. 35.

ze Idealiſt nach Hume's Weiſe, der dem Vernunftgefühl zu trotz die Wahrhaftigkeit der unmittelbar aus dieſem Gefühl hervorgehenden Ideen, anderen Spitze die unvertilgbaren und von einander unzertrennlichen Begriffe von Freyheit und Vorſehung ſtehen, läugnet.

Wie der Menſch, ſeinen tiefſten und innigſten Gefühlen zu trotz, Freyheit und Vorſehung zu läugnen, einerſeits mächtig verſucht und angetrieben, andererſeits aber eben ſo mächtig abgeſchreckt und verhindert werde, und nun wunderſame Künſte erfinde, um einen philoſophiſchen Ort des Ja und Nein zugleich in der Mitte zu gewinnen, iſt ſchon vorhin von uns gezeigt worden. Was aber dieſe Künſte ſo täuſchend mache, daß nicht nur Unerfahrne und Schüler, ſondern die Erfinder ſelbſt zuerſt dadurch hintergangen und verblendet werden, dieſes haben wir hier, als zur Vollendung unſerer Arbeit unentbehrlich, noch ins Licht zu ſtellen.

Zwey Blendwerke ſind es, wodurch der, Geſtalt und Namen vielfältig verändernde, in Wahrheit aber immer derſelbe — ein Walten der Freyheit

über dem Walten der Nothwendigkeit, eine Allmacht über dem Schikſal, nicht zulaſſende — Senſualismus oder Materialismus, ſeine Einſeitigkeit und Schwäche zu decken geſucht hat, ſo daß es ſcheinen könnte, auch ihm ſey der Freyheitsbegriff und die Ueberzeugung vom Ueberſinnlichen nicht fremd.

Das erſte dieſer Blendwerke beruht darauf, daß man durch fortgeſetzte Abſtraktionen des Verſtandes den Begriff des Unbedingten zu gewinnen meynt.

In der Abſtraktion nämlich läßt man die beſonderen, ein Sinnenobject bedingenden, Verhältniſſe und Merkmale fallen; man hält bloß das Allgemeine feſt, welches dann im Vergleich mit dem Beſonderen unbeſchränkter erſcheint, nicht mehr an die einzelnen Bedingungen des Beſonderen gebunden iſt; und wähnt nun, durch eine Abſtraktion von allen Schranken müſſe ſich der Begriff des Unbedingten dem Verſtande ergeben.*) Dieſes Abſtraktum iſt aber in der That nicht der Freyheits-Begriff als der eigentliche Begriff

*) S. Tradition, Myſticismus, und geſunde Logik, ob. über die Geſchichte d. Phil. v. J. Fries. (Studien Band VI.)

des Unbedingten, sondern nur die nichtige Vorspiegelung eines Ganzen ohne allen Inhalt, und darum ohne alle Schranken; ein Begriff des vollkommen Unbestimmten, weil eben in der Abstraktion von allen einzelnen Bestimmungen weggesehen wurde. Seinem Inhalte nach ist dieser höchste Begriff, zu welchem der Verstand durch Abstraktion fortschreiten kann, der Begriff der reinen Negation, des reinen Nichts.*) Betrachtet man ihn als den unbedingten Grund, aus welchem jegliches Bedingte hervorgeht, so ist dieser Grund eigentlich der absolute Ungrund, ein vollkommen unbestimmtes Werden, aus welchem das Bestimmt-Gewordene entstanden seyn soll; ein All ohne irgend ein Merkmal, als Grund einer realen Welt mit unendlich mannigfaltigen bestimmten Merkmalen.

Dieser rein negative Begriff gewinnt dadurch keinen positiven Inhalt, daß ich damit den Begriff einer unendlichen Zeit und eines in ihr sich enthüllenden unend-

---

*) S. in Bouterweks neuem Museum der Phil. u. Lit. B. I. H. 1. die Abhandl: Was heißt Denken?

H. 2. die Abhandl. Ueber das Ideal-Object d. vnft. Verl. — Vergl. von den göttlichen Dingen, die Beyl. A.

lichen Naturmechanismus — nothwendige Causalitäts-reihe — verknüpfe: denn es ist hier gar kein Erstes und kein Letztes, kein Was und kein Wozu; ja der Begriff des unendlichen Naturmechanismus selbst muß dem Verstande bey schärferem Nachdenken als unmöglich erscheinen; nur stellt der Denker alsdann dieser Unmöglichkeit im Begriffe das offenbare Daseyn in der Sinnenwirklichkeit entgegen, den als Weltgesetz unwidersprechlich vorhandenen Causalnexus, obgleich es immer eben ungereimt bleibt, denselben ohne Anfang und Ende anzunehmen, und von dem Satze auszugehen: Nichts ist unbedingt — ausgenommen der Causalnexus selbst, das bloße Werden aus dem Werden.

Wie kommt es nun, daß man sich mit diesem Blendwerke begnügt, und von einer Ungereimtheit wissenschaftliche Begründung hofft? — Wir antworten: Der Freyheits-Begriff, als wahrer Begriff des Unbedingten, wurzelt unvertilgbar im menschlichen Gemüthe, und nöthigt die menschliche Seele nach einer über das Bedingte hinaus liegenden Erkenntniß des Unbedingten zu streben. Ohne das Bewußtseyn dieses Begriffs würde niemand von den Schran-

ken des Bedingten wiſſen, daß ſie Schranken ſind; ohne das poſitive Vernunftgefühl eines Höheren als die Sinnenwelt wäre der Verſtand nie aus dem Kreiſe des Bedingten getreten, und hätte auch nicht einmal den negativen Begriff des Unbedingten gewonnen. Nun iſt es allerdings widerſinnig, eine bloße Negation an die Spitze alles Philoſophirens zu ſtellen; aber das Gefühl der Vernunft überwältigt dieſe Widerſinnigkeit im Verſtande *), und weil die Abſtraktion zum Allgemeinſten, Unbeſtimmteſten fortgehen kann, hält man das Abſolut-Unbeſtimmte für das Wahrhaft-Unbedingte, für den Freyheits-Begriff ſelbſt, und ſucht — die wahre Quelle, nämlich die Vernunftwahrnehmung, verkennend, — ſeine Wurzel im Verſtande.

Das zweyte Blendwerk ſchließt ſich eng an dieſes erſte.

Die Sinnenwahrnehmung, auf welche der Verſtand im Senſualismus ausſchließend gerichtet iſt, kommt jenem falſchen Begriffe des Unbedingten zu

*) S. die ſchon angeführten zwey Abhandl. von Bouterweck.

Hülfe. Betrachten wir das wirkliche Entſtehen und Werden in der Natur, ſo ſcheint das Geſammte, von uns Weltall genannt, auf eine allmählige Entwickelung aus einem früheren Chaos, aus einem urſprünglich Wüſten und Leeren hinzuweiſen. Sehen wir doch noch immer dem vollkommneren Fertigen ein unvollkommenes Unfertiges, Ungeſtalt der Geſtalt, Unbeſonnenheit der Ueberlegung, wilde Begierde dem Geſetz, rohe Sittenloſigkeit der Sitte vorausgehen, und wie die Grundlage davon ausmachen. Jener Begriff des Chaos entſpricht dem durchaus Unbeſtimmten des Verſtandes; beyde ſchließen ſich an einander: der leere Verſtandesbegriff wird gleichſam ausgefüllt durch Materie, aber durch ein Unweſen nur von Materie, durch eine Materie ohne alle materielle Beſtimmung, welcher blos die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit beſtimmter ſinnlich wahrgenommener Beſchaffenheiten eigen ſeyn ſoll.

Im Grunde iſt dieſes Chaos wiederum nichts als eine reine Negation aller materiellen Eigenſchaften, und alſo ein Sinnen-Nichts, wie jene Negation aller den Begriffen zukommenden Merkmale ein Verſtandes-Nichts iſt. Weil aber das

Werden in der Sinnenanſchauung ein Nicht-Daſeyn vorausſetzt; aus einem baaren Nichts aber auch nichts werden könnte: ſo verhüllt ſich das Unzuläſſige dieſer Annahme einigermaßen dadurch, daß die Einbildungskraft jenes Nichtſeyn als ein unvollkommenes blos potentielles Daſeyn auffaßt, aus dem das Actu vollkommene Daſeyn ſucceſſiv entſteht. Begreiflich muß dann überall aus dem Schlechteren erſt das Beſſere, aus dem Geringeren erſt das Höhere hervorgehen. Auch dieſe Annahme iſt offenbar eben ſo ungereimt, wie das Hervorgehen des Seyns aus dem Nichtſeyn, ja ſie iſt mit ihr eine und dieſelbe; ſie erhält ihre Scheinwahrheit erſt durch eine neue Ungereimtheit.

Man ſetzt nämlich das abſolut Unvollkommene als das abſolut Vollkommene, weil das abſolut Unvollkommene das Eine iſt, aus dem Alles, aber unſelbſtändig und darum nur vergänglich, wird. Das Abſolut-Unvollkommene iſt demnach das allein Unvergängliche, das allein wahrhaft wirkliche ewige Weſen, natura naturans; nicht der, aber — das Gott.

Wie in dieſem Alleinweſen — welches Unweſen,

aber ein ewig erzeugendes iſt — ſich reget aller Stoffe erſter allgemeiner Stoff, ein für ſich durchaus beſchaffenheitloſer, indifferenter; ſo reget ſich in ihm auch ein aller Geiſter erſter allgemeiner, ein durchaus gedankenloſer indifferenter Geiſt. Dieſer aller Geiſter Geiſt, iſt, obgleich bewußtlos, der vollkommenſte Geiſt, der Geiſt κατ' ἐξοχήν, denn aus ihm entwickeln ſich, mittels des Organismus, alle Geiſter; ihre Möglichkeit iſt gegeben allein in ihm, aus dem ſie, mit und nach einander (wie aus dem allgemeinen Stoffe die Leiber und mit dieſen zugleich) insgeſammt entſtehen.

Nach einer neueren Entdeckung treibet dieſer aller Geiſter Geiſt, obgleich bewußtlos, rein für ſich auch Wiſſenſchaft und Kunſt; aber nur eine von ſich nicht wiſſende blos werkthätige, ſeiner Erhabenheit allein würdige — zwar nicht vor- aber dennoch für-ſehende — Wiſſenſchaft und Kunſt.

Möglich doch (ſo iſt ohnlängſt noch hinzu erfunden worden) — möglich doch, daß das Ur- und Allweſen aus einem blos materiellen auch noch zu einem formellen Geiſte, mit ſelbſtbewußtem Wiſſen und Wollen; zu einem Geiſte mit Verſtand werd

— in einer ſpäteren Schöpfungs-Woche. Dann erſt wird Gott wahrhaft geworden, das iſt vollkommen verwirklicht ſeyn, nun auch ein perſönliches Weſen, ſich ſelbſt habend und erkennend.

Möglich denn wohl auch — ſetzen wir hinzu — daß, was dieſe neueſten Erfinder oder Seher in eine ferne Zukunft ſetzen: die vollkommene Verwirklichung Gottes, ſein auch perſönliches Daſeyn und ſich ſelbſt Haben und Erkennen — möglich daß dieſes auch ſchon in der Vergangenheit einmal, ja auch mehrmals, da geweſen iſt, ſeit einer ewigen Zeit. Vielleicht (ſagen ſie ja ſelbſt) wirkte der anfängliche Grund der Natur, der Finſtere, lange allein, und verſuchte, mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften, eine Schöpfung für ſich, die aber immer wieder zuletzt in das Chaos zurück ſank; — wohin auch wohl die vor der Schöpfung untergegangenen und nicht wiedergekommenen Reihen von Geſchlechtern deuten mögen; — bis das Wort der Liebe ergieng, und mit ihm die dauernde Schöpfung ihren Anfang nahm.

Sind alſo Fehl- und Mißgeburten muthmaßlich

früher gewesen, ein mannigfaltiger Wechsel vor- und rückwärts: warum denn nicht auch mehrere reife und ganz gesunde Geburten?

Und zu allererst: wo habt Ihr den Beweis und wie lautet er, daß Ihr jetzt nicht mehr in einer vergänglichen Schöpfung, in einer Schöpfung vor der Schöpfung, sondern in einer nun wirklich begonnenen und dauernden lebet? Der mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften Schöpfung auf Schöpfung vor der Schöpfung versuchende Grund, mag auch wohl jetzt nur wieder in einem solchen neuen Versuche begriffen seyn, und, wie mit dem in ihm noch halb-schlummernden Gotte, so auch mit Euch nur sein Spiel und eiteln Mißbrauch treiben. So viel erkennet Ihr doch und saget es aus: Es liege und bewege sich immer noch im Grunde der Schöpfung des Weltalls das Regellose, das Chaos, als könnte es einmal wieder durchbrechen. Wir fragen: warum sollte es nicht wirklich einmal wieder durchbrechen?

Ihr antwortet: Es könne und werde nicht, weil nach der wirklich begonnenen Schöpfung das Chaos nur dieser dauernden Schöpfung noch zur nothwendi-

gen Basis diene. Die Basis der Realität an allen Dingen, versichert Ihr, sey das Regellose, ein Chaos, so daß die Welt in nichts aufgehen würde, wenn sie diese Basis verlöre, wenn Form und Ordnung dem Regellosen ganz und rein ein Ende machten. — Sehr begreiflich also, setzet erinnernd Ihr hinzu, daß Form und Ordnung nicht das Ursprüngliche, daß das Vollkommene nicht gleich am Anfange seyn konnte; so wenig ein vollkommener, gleich ganz fertiger Gott, als eine vollkommene, gleich ganz fertige Welt.

Aber wie denn am Ende? Konnte das Vollkommene am Anfange nicht seyn; dann wahrlich und gewiß kann es auch nicht erst am Ende werden!

Gleichwohl muß es, erwiedert Ihr: Auch die Schrift unterscheidet Perioden der Offenbarung Gottes, und setzt als eine ferne Zukunft die Zeit, da Gott Alles in Allem, d. h. ganz verwirklicht seyn wird; — die Krisis der Ausstoßung des Bösen vom Guten wird dann vollbracht und eben damit die vollkommene Actualisirung Gottes geschehen seyn.

Also dann kein Werden mehr? Denn was sollte jetzt noch werden! Folglich auch kein Leben mehr, da

im Werden allein, wie Ihr sagt, und nur mit ihm das Leben ist, das sich selbst empfindliche, bestehend und sich selbst erhaltend durchaus nur im Kampfe; weßwegen denn auch, wie Ihr ferner sprecht, Gott sich freywillig dem Leiden und Werden unterthan gemacht, einem Schicksale, das alles Leben haben muß, unterworfen hat, schon da er zuerst, um persönlich zu werden, die Licht- und die finstere Welt schied.

Dieß also — fragen wir von neuem und weiter — dieß alles wird nach der Krisis in jener fernen Zukunft nicht mehr so seyn? Was nöthig war, damit Gott ein persönliches Wesen wurde, wird nicht mehr nöthig seyn, damit er es bleibe? Es wird nicht nöthig seyn, jetzt da er mit der Welt und sich selbst rein fertig und zu Ende ist, daß er die Welt und sich selbst wieder von vorne anfange, wieder zurückkehre in den Ungrund und sich dort noch einmal mit sich selbst entzweye, freywillig, obgleich bewußtlos, damit die Creatur möglich und er selbst durch die Schöpfung persönlich werde; mit einem Worte, daß er das ganze Evolutionsgeschäft seiner selbst durch die arge Welt von frischem beginne und ausführe,

— wird es wirklich und in wahrem Ernſte nicht???

Auf dieſe Frage antworten ſie nur mit hartem Schelten: daß wir nicht zu faſſen vermöchten den Cirkel aus dem Alles wird, — und in dieſem Cirkel das durchgängige, allgemeine: Weder-Noch, das Grundgöttliche; darum auch nicht die Indifferenz am Anfange, die Identität am Ende, und den Kampf in der Mitte, und daß es überhaupt nicht der Mühe lohne, zu reden mit ſchaalen Theiſten, die von einem ganz fertigen Gott, von einem vollkommen wirklichen mit Verſtand und Willen am Anfange, träumen, der zugleich ein lebendiger und perſönlicher Gott ſeyn ſolle, was doch durchaus und überall unmöglich ſey; — obwohl doch vielleicht noch möglich — oder vielmehr gewiß — am Ende.

Darin haben dieſe Zürnenden nun wirklich Recht, daß wir weder den Cirkel aus dem alles wird begreifen, noch ihre Sprache verſtehen, die mit Recht eine Cirkel-Sprache genannt werden muß, indem in ihr jeder Satz und jedes Wort einmal das bedeutet, was ein ſolches Wort oder ein ſolcher

Satz dem gemeinen Verſtändniß gemäß ausſagt, und dann noch einmal, auch das gerade Gegentheil davon; ja, was das ſchlimmſte iſt für uns, auch beydes zugleich: in welchem letzten Falle dann das eigentliche Weder-Noch eintritt, der Schlüſſel, wie wir vermuthen, zugleich des Syſtems und ſeiner Kunſtſprache.

Daß vor allem ſey das Weder-Noch, und aus ihm unmittelbar hervorgegangen oder hervorgebrochen ſey, nicht nur die wirkliche Welt, ſondern auch der wirkliche obgleich gegenwärtig noch nicht vollkommen verwirklichte Gott, in den die Welt dereinſt aufgehen wird, das Reale in das Ideale, ja daß dieſes Weder-Noch Gott ſelbſt ſey, der ganze (wie er war vor der Schöpfung) noch nicht durch ſich ſelbſt in zwey gleich ewige Anfänge auseinander gegangene Gott, mithin der vollkommene Gott a parte ante: dieſes lehren ſie ausdrücklich. Es ſoll aber der a parte ante vollkommene, noch nicht in zwey gleich ewige Anfänge auseinander gegangene, mithin noch ganze Gott, der das A iſt, und mit ſeinem wahren Namen heißet der Ur- oder Ungrund, wohl unterſchieden

werden von dem vollkommenen Gotte erſt a parte post, der das O iſt, und erſt ſeyn wird in einer fernen Zukunft, jetzt aber ſchon genannt wird der Geiſt, und angeſehen als ob er bereits vollkommen verwirklicht wäre, denn es iſt ſo gut als —.

In dem Cirkel nämlich, aus dem alles wird, wird in Wahrheit nichts; iſt in Wahrheit weder Vor noch Nach; kein in Wahrheit Vergangenes, kein in Wahrheit Zukünftiges; kein Erſtes und Letztes, ſo wenig dem Weſen nach als der Zeit. Es ſoll demnach uns nicht wundern, wenn die Cirkelredner ſagen: der Geiſt werde zuletzt ſich alles unterthan machen und dann ſeyn über Allem; und zugleich ſagen: auch dann noch werde ſeyn und bleiben über dem Geiſte der anfängliche Ungrund; nur werde er dann nicht mehr ſeyn die Indifferenz, die Gleichgültigkeit, ſondern — die Liebe, deren Hauch nur ſey der Geiſt. — Dafür zeuge denn auch, meynen ſie, die Schrift mit den Worten: es werde zuletzt der Vater alles unterthan machen dem Sohne; dann aber werde auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn dem, der ihm alles unterthan gemacht habe, auf daß Gott ſey Alles in Allem.

Wer Augen hat zu lesen, der lese das Unglaubliche da, wo es urkundlich zu lesen ist, mit eigenen Augen selbst; denn wie in der wunderbaren Cirkelrede das Für und Wider gegenseitig sich verschlingen; wie die offenbarsten Widersprüche sich hier brüderlich umarmen und in ewiger Eintracht mit einander zu verharren schwören: dieses läßt sich nicht in einem kürzeren Vortrage wiedergeben.

Es paßt aber fast wunderbar auf diese Cirkel-Redner, was uns Platon von einer Gattung Philosophen, die er die zu Ephesos, auch, die Fließenden, nennt, hinterlassen hat. „Mit diesen" — läßt er den Theodoros zu Sokrates sagen — „sich „in ein ernsthaftes Gespräch einzulassen, gehet nicht „besser an, als wollte man es mit solchen versuchen, „die, von bösartigen Thieren zerstochen, nicht einen „Augenblick still stehen können; denn ordentlich, wie „es in ihren Schriften heißt, fließen sie auch . . . „Wenn du einen etwas fragst, so ziehen sie wie aus „einem Köcher räthselhafte kleine Sprüch„lein hervor und schießen diese ab. Willst „du dann darüber eine Erklärung, wie es gemeynt gewesen: so wirst du von einem andern ähnlichen ge-

„troffen mit umgeändertem Namen. Zu En„de bringen wirst du aber niemals etwas mit einem „von ihnen, noch auch sie selbst unter einander. *)“

Wir verlassen also diese Redner, und wenden uns wieder zu jenen, die zwar mit uns annehmen, das vollkommenste Wesen sey nothwendig am Anfange; zugleich aber wider uns behaupten, aus den vorhin schon angeführten Gründen: es sey dieses vollkommenste Wesen nothwendig ein seiner selbst nicht bewußtes, nicht mit Wissen und Willen nach vorgesetzten Zwecken Handelndes, sondern nach in ihm bestehenden, durch seine Natur ihm vorgeschriebenen Gesetzen, blos nothwendig wirkendes, durchaus unpersönliches Wesen.

---

*) Ed. Bipont. II. p. 129. In Schleyermachers Uebersetz. Th. II. B. I. S. 260. — Es folge hier auch noch die Antwort des Sokrates. — „Sokr. Vielleicht, Theodoros, hast du die Männer nur gesehen, wann sie Krieg führen, bist aber nicht mit ihnen gewesen, wann sie Frieden halten; denn dir sind sie eben nicht freundlich; dergleichen aber, glaube ich, werden sie in ruhigen Stunden ihren Schülern mittheilen, welche sie sich ähnlich zu machen suchen. Theodoros. Was für Schüler, du Wunderlicher! Bey diesen wird gar nicht Einer des Andern Schüler, sondern sie wachsen von selbst auf: jeder, woher es ihm eben kommt, begeistert, und Einer hält immer den Andern für nichts.“

Ueber dieſe haben wir nun noch einiges beyzubringen; wie ſie nämlich das, was am ſtärkſten wider ſie ſpricht, mit dem glücklichſten Erfolg für ſich reden zu laſſen verſtehen.

Stellt man ihnen zum Beyſpiele jenen alten, eben ſo erhabenen als einfachen Gedanken, um ſie damit zu überwältigen, vor die Seele: Der das Auge gemacht hat, ſollte er nicht ſehen; der das Ohr gepflanzt hat, ſollte er nicht hören; der dieß Herz bereitet hat, ſollte er nicht lieben; der dieſen Geiſt aus ſich geboren hat, ſollte er nicht geiſtig wiſſen und wollen und wirken? — ſo verſichern ſie, daß niemand freudiger und inniger als ſie dieſen Gedanken ergreife. Setzen wir denn nicht, ſprechen ſie, die Urkraft und wahre Weſenheit alles Hörens, Sehens, alles Verſtandes, Herzens und Geiſtes, in das Ur- und Allweſen, das allein wahrhaft iſt, und von uns genannt wird, der Gott? — Iſt euch dieſes etwa nicht genug?! — So ſaget doch: ob wohl irgend ein tiefer ſich Beſinnender werde annehmen mögen, der göttliche Verſtand ſey wie der auf Sinneserfahrung gegründete, durch Abſtraktion und

Reflexion mechaniſch ſich entwickelnde, menſchliche? Ob wohl ein ſolcher tiefer ſich Beſinnender werde behaupten mögen, er könne ſich ſeine menſchliche, bloß nachbildende, Einbildungskraft ſehr wohl auch als eine urſprünglich aus ſich heraus ſchaffende, wahrhafte Weſen in die Wirklichkeit rufende, Kraft denken? — Merke nur ernſtlicher darauf, fahren ſie lebhafter fort, wie dir deine Intelligenz erwächſt, und was du an ihr haſt; du wirſt dich ſchämen, dem Urweſen, das wir alle Gott nennen, eine ſolche Intelligenz beyzumeſſen, und in Abſicht ſeiner nur den Unterſchied zu machen, daß in ihm der Verſtand ſchon ganz fertig ſey, und nicht, wie bey dir, erſt zu werden brauche: ein ſchon in ſich höchſt ungereimter Gedanke.

Siehe doch recht zu, ermahnen ſie, wie es ſich mit der menſchlichen Intelligenz verhält. Muß ſie nicht ſchon im Embryo vorhanden ſeyn, um ſpäter durch bloße Entwickelung des Organismus ſich hervorzuthun? In dem früheren Zuſtande aber weiß die Intelligenz, als ſolche, oder die Vernunft, nichts von ſich. Der Begriff einer wirklich daſeyenden, aber von ſich nicht wiſſenden, Vernunft iſt al-

ſo kein widerſinniger Begriff, ſondern im Gegentheile ein nothwendiger: dieſe von ſich nicht wiſſende, unperſönliche Vernunft iſt eigentlich die wahre, die abſolute, ſubſtanzielle Vernunft, ſo wie ſie in Gott iſt und bleibt; — die Abweſenheit einer formellen Vernunft in Gott iſt keine Beraubung, ſondern eine Fülle: Er iſt alle Vernunft, deswegen hat er keine. — Das bewußtlos unmittelbar Werkthätige, das eben iſt der Geiſt. Deßwegen nennt Ihr ja auch im Menſchen das eigentlicher den Geiſt, den Genius, das Göttliche, was in ihm bewußtlos hervorbringt und wie durch eine fremde Eingebung.

Alſo reden dieſe Männer, und es jauchzt eine überzeugte Schaar ihnen lauten Beyfall zu. Die Jünglinge begreifen, verſtehen, und werden der Erkenntniß voll. Vor allem aber fühlen ſie ſich überzeugt durch das Argument am Schluſſe, den Achilles der Rede: daß alles, was vom Menſchen wahrhaft Bewunderungswürdiges hervorgebracht werde, bewußtlos von ihm hervorgebracht werde und wie durch eine fremde Eingebung; daß man einſtimmig das Eingebende nenne den Genius und das Göttliche,

welches Göttliche nichts anderes sey, als die blos werkthätige Kraft des von sich nicht wissenden Allgeistes.

Wir müßten wohl verstummen gegen diese Rede, vor den Jünglingen und ihren Lehrern, wenn sich die Sache ganz und bis in die Tiefe hinab so verhielte, wie jene vorgeben. Wir sehen aber die Sache anders, und wollen versuchen, hier unser Anders-Sehen darzustellen.

Zuvörderst erinnern wir an die heilige Sage von einer Schöpfung nach der Schöpfung, im Paradiese.

Dem ersten Menschen gieng, nach jener heiligen Sage, aus einem Traumbild eine Gattin hervor. Während er schlief, bildete sich in ihm die Mutter des Menschengeschlechts, das Urbild der Schönheit, der Liebe, der Milde, des Wohlthuns. Adam erwachte an ihrem Daseyn; sie stand vor ihm, die Männinn, Fleisch von seinem Fleisch, Bein von seinem Bein, von ihm genommen, außer ihm und in ihm, ein zweytes Ich.

Inwendig, im Geiste, hatte Adam die Schöne früher schon gesehen, denn er war voll Sehnsucht nach ihr, und hatte schmerzlich gefühlt, daß er allein

war. Da nun fiel auf ihn jener tiefe Schlaf, ein Schlaf vom Herrn. — Und Gott schuf das Weib aus einer seiner Ribben, und schloß die Stätte wieder zu mit Fleisch.

Nicht erschuf auch der ursprünglich Erschaffende im Schlaf, in bewußtloser Finsterniß: Er wußte und wollte. — Da er früher gesprochen: Es werde Licht! hatte er dieses nur auf die Erde herab gerufen, die an sich wüst und leer war, und auf der fortwährend alles aus einem Dunkeln erst hervorgehen muß, so daß von keiner ihrer Geburten gesagt werden kann: Am Anfang war das Wort. Mit Nichten aber soll man darum kindisch wähnen, Nacht sey von allem die Mutter, und der Geist komme, wie der aus Sinneserfahrung erwachsende Verstand, überall erst mit den Jahren, ein Spätling, hinten nach. Es tritt hier ein ähnlicher Unterschied in der Betrachtung mit jenem hervor, der rohere Völker sprechen läßt: vor oder nach so vielen Nächten; gebildetere: vor oder nach so vielen Tagen. Der sinnliche Verstand setzt die Nacht voraus und rechnet nach ihr und aus ihr hervor; die Vernunft oder der Geist, den Tag.

Wir wollen uns deutlicher machen. Der menſchliche Verſtand weiß von dem Thun des über ihm waltenden Geiſtes im Menſchen nichts vor der That; nur unter und nach der Vollbringung wird er deſſen inne. Erkennend daß dieſes Thun nicht von ihm, dem blos nach-ſinnenden, ausgehe, erklärt er es, nach langem Erwägen, endlich für ein blindes Wirken. Wir ſagen: erſt nach langem Erwägen; denn urſprünglich war er allerdings geneigt, Intelligenz als das beginnende, und überall den Willen vor der That zu denken. Da er aber nun ſich ſelbſt die Frage vorlegte: wie iſt Intelligenz als beginnendes, und überall der Wille vor der That — wie iſt wahrhafte Vorſehung, und wie iſt wahrhafte Freyheit möglich? ſo erhielt er von ſich ſelbſt die beſtimmte Antwort: Beyde ſind durchaus unmöglich.

Eben ſo hatte der Verſtand früher ſchon ſich ſelbſt gefragt: wie iſt Wahrnehmung durch ſinnliche Werkzeuge möglich? und er hatte von ſich ſelbſt die eben ſo beſtimmte Antwort erhalten: nur Empfindung iſt; darum iſt, daß eigentliche Wahrnehmung ſey, unmöglich.

Alſo erfand ſich der Verſtand den doppelten Un-

glauben, erſt an eine materielle, dann auch an eine immaterielle, geiſtige Welt, und nannte die Kunſt, alle Wahrheit zu verlieren — denn das war ſeine Erfindung — Philoſophie.

Gleichwie am nächtlichen Himmel der Mond mit ſeinem erborgten Lichte das ganze Sternenheer überſcheint, und es überſcheinend verdunkelt; ſein Glanz aber, ſteigt die Sonne herauf über den Rand der Erde, verſchwindet, weil das wahre Licht erſcheint, durch welches er ſelbſt nur leuchtete: ſo erlöſchen eine Zeit lang die im Dunkel ſtrahlenden Wahrnehmungen der Vernunft vor dem unvollkommenen Tage des Verſtandes; aber ſein Mondenlicht erbleicht, wenn die Herrſchaft der Vernunfterkenntniß anbricht, und man wird inne, daß ſein Schimmer von dem Lichtquell ſtammte, der zuvor unſerem Geſichtskreiſe entzogen war.*)

---

*) „Wenn eine einzige Wahrheit gleich der Sonne herrſcht; das iſt Tag. Seht ihr anſtatt dieſer einzigen ſo viel, als Sand am Ufer des Meeres; — hiernächſt ein klein Licht, das jenes ganze Sonnenheer an Glanz übertrifft; das iſt eine Nacht, in die ſich Poeten und Diebe verlieben.“ J. G. Hamann, Kreuzzüge, S. 190.

Alles Philoſophiren gehet aus von einer dem Menſchen inwohnenden Sehnſucht nach einer Erkenntniß, die er die Erkenntniß des Wahren nennt, ohne ſich ſelbſt genügend erklären zu können, was ihm dieſes über alles bedeutende Wort denn eigentlich bedeute. Er weiß es und weiß es nicht. Das, womit er es weiß, nennt er ſeine Vernunft; das, womit er es nicht weiß, aber es zu erforſchen bemüht iſt, ſeinen Verſtand.

Die Vernunft ſetzt jenes Wahre ſchlechthin voraus, wie der äußere Sinn den Raum, der innere die Zeit, und beſteht nur als das Vermögen dieſer Vorausſetzung, ſo daß, wo dieſe Vorausſetzung nicht iſt, auch keine Vernunft iſt. Das Wahre muß alſo dem Menſchen, ſo gewiß er Vernunft beſitzt und ihn das, was er ſo nennt, nicht blos bethört, auf irgend eine, wenn auch noch ſo tief inwendige Weiſe gegenwärtig ſeyn und von ihm erkannt werden.

Der Verſtand, von der ſinnlichen Anſchauung ausgehend, an ihr zuvörderſt ſich entwickelnd, kann dieſer Anſchauung nicht den ihm von der Vernunft aufgedrungenen Begriff des Wahren vorausſetzen und

ihn über sie erheben; er fragt nach dem Substrate desselben, ohne welches keine Bewährung der Realität sey, und sucht nun dieses Substrat auf dem Boden der Erscheinungen, wo sich das An-Sich der Wesen und ihrer mannigfaltigen Eigenschaften finden müsse. Es findet sich aber hier, wie wir vorhin zur Genüge schon gezeigt haben, am Ende nur eine Verneinung des Nichts, ein Etwas, das sich als bloßes Nicht — Nichts darstellt, und sich darstellen würde als das baare Nichts, wenn nicht die dennoch vorherrschend bleibende Vernunft es mit Gewalt verwehrte.*) Denn es kann zwar der Mensch in seiner Thorheit die Vernunft sich abläugnen oder den Glauben ihr versagen; aber sie ganz zum Schweigen bringen und verhindern, daß sie nicht mehr in ihm wirke, vermag er nicht.

---

*) „Der Schluß des Carteſius: Ich denke; alſo bin ich: iſt in den Augen der Logik ein Wortſpiel, weil das: Ich bin; logiſch nichts heißt, als: Ich bin denkend; oder: Ich denke. und doch frage jeder ſich ſelbſt, ob dieſer ſo oft kritiſirte Schluß nicht eine Gewalt über ihn ausübt, mit der die Ueberzeugungskraft des bündigſten Schluſſes zuſammentrifft, und die auf ganz etwas Anderes deutet, als auf die logiſche Leere eines ſo genannten identiſchen Urtheils.“ Idee einer Apodiktik I. S. 41, 42.

Xenophanes, den ſelbſt ein Skeptiker den Denker ohne Dünkel genannt hat, klagte, „daß er auch in ſeinem hohen Alter ſich keines Wiſſens erfreuen könne. Wohin er ſeinen Blick wende, da löſe ſich alles in das Eine auf, und allenthalben erſcheine ihm nur ein ähnliches Weſen“ *).

Wenig verſchieden von ihm, klagte der erhabene und darum nicht minder ſcharf- und tief denkende Fenelon, daß ſich ihm alles verliere in der Vielheit, die Vielheit aber in das Nichts.

„Ich finde mich ſelbſt nicht, ſpricht er, in dieſer Menge auf einander folgender Gedanken in mir, und doch ſind dieſe Gedanken alles, was ich von mir finden kann. Eine ſolche Menge von vielerley Gedanken bin ich, deren keiner der andere iſt,

---

*) Tennemanns Geſchichte der Philoſophie Th. 1. S 164. Die hier angeführten Verſe hat einer meiner Freunde ſo überſetzt:

Wär ein verſtändiger Sinn auch mir doch beſchieden geweſen!
Aber es täuſchte mich trügriſcher Pfad, hieher mich, dann dorthin
Lockend. Nun bin ich bejahrt und doch unbefriedigt von allem Forſchen. Denn wo ich den Geiſt hinwende, da löſt ſich mir alles
Auf in Eins und Daſſelbe; da alles Seyende, allzeit
Allwärts angezogen, in ähnliche, eine Natur tritt.

daß ich unter ihnen mir selbst zu nichts werde, und darum auch nicht mehr jenes Eine zu erblicken vermag, welches das Wahre ist, von dem ich weiß und das ich suche. Um es mir einiger Maaßen darzustellen aus meinem trüben Wissen, muß ich dieses Eine theilen und ein Vielerley und Mannigfaltiges, wie ich selbst bin, aus ihm machen; und indem ich dieses thue, verschwindet es mir, wie ich mir selbst verschwinde. — O, wer befreyet mich von den Zahlen, Zusammensetzungen, Verknüpfungen und Reihen, die sich mir, je mehr ich mich in sie vertiefe, immer nichtiger erweisen, und entfernter von dem, was mir als allein wahrhaft vorschwebt. Glänzend und vielversprechend stellt sich das Mannigfaltige und Zahlreiche dar, als von Einheiten erfüllt, und als gegründet auf Einheit; aber dieser Grund von Einheit offenbaret sich nicht; fliehet unaufhörlich und spottet meiner Nachforschungen; da im Gegentheil Zahl und Menge sich nur immer mehren und wachsen. Auch die Reihen verschwinden mit dem Verschwinden des in sie Gereiheten, und verlieren sich in Nichts. Willst du erhaschen was ist? Es ist schon nicht mehr! Was unmittelbar folgt? Es hat schon geendet! Was folgen wird? Es wird

folgen, aber nicht seyn! — Nicht seyn, und doch ein Ganzes ausmachen mit dem, was vor ihm war, und alles schon nicht mehr ist.“*)

In diese Leere, in diesen Abgrund eines alles verschlingenden offenbaren Nichts der Erkenntniß versinkt nothwendig der Mensch, wenn er das aus den unergründlichen Tiefen seines Gemüths ihm hervorgehende nur inwendige Wissen in ein auswendiges verwandeln, und zu dem Uebersinnlichen zwar wohl hinauf will, aber durchaus nur mit den Sinnen, durchaus nur auf Begriffs-Stufen eines auf Sinnesanschauung allein zuletzt sich stützenden Verstandes.

Das Ist des überall nur reflectirenden Verstandes ist überall auch nur ein relatives Ist, und sagt mehr nicht aus, als das bloße einem Andern gleich seyn im Begriffe; nicht das substanzielle Ist oder Seyn. Dieses, das reale Seyn, das Seyn schlechthin, giebt sich im Gefühle allein zu erkennen; in demselben offenbart sich der gewisse Geist.

Welcher Gestalt im Gefühle — dem objectiven und reinen — der in sich gewisse Geist dem Men-

*) de l'existence de Dieu p. II. ch. 2.

ſchen gegenwärtig, und er durch ihn fähig werde, das Nur ſich ſelbſt Gleiche zu erkennen: das Wahre unmittelbar nur am Wahren, das Schöne unmittelbar nur am Schönen, das Gute unmittelbar nur am Guten, und damit das Bewußtſeyn zu haben von einem Wiſſen, das nicht blos ein abhängiges Wiſſen unter Beweiſen, ſondern ein unabhängiges über allen Beweiſen, ein wahrhaft oberherrliches Wiſſen iſt; welcher Geſtalt vor allem jenes uns am tiefſten inwohnende Wiſſen von Freyheit und Vorſehung, die, als der Natur überlegene Mächte, in uns walten und über uns — dieſes zu erklären bekennen wir uns unvermögend. Wir ſtellen nur Thatſachen ins Licht, und rechtfertigen dann, auf dieſe Thatſachen geſtützt, unſere Lehre mit wiſſenſchaftlicher Strenge.

In wiefern dieſes in den früheren Schriften des Verfaſſers wirklich geleiſtet worden iſt, muß in dieſen Schriften ſelbſt nachgeſehen werden. Die in dem gegenwärtigen zweyten Bande der ſämtlichen Werke von neuem erſcheinende Abhandlung: Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Vorſehung und Freyheit von dem Begriffe der Vernunft, ſtellt in gedrängter Kürze das

System seiner Ueberzeugungen, oder die Rechtfertigung seines Glaubens vor dem philosophirenden Verstande, und wessen er, andere Lehren bestreitend, sich anmaaße und wessen nicht, vielleicht am faßlichsten dar, aus welchem Grunde denn hier besonders auf sie verwiesen wird.

Zum Schlusse eilend will ich nur einiges von dem, was ich dem schon Gesagten noch beyzufügen wünschte, in kurzen Abschnitten, hier noch folgen lassen, und dem Leser selbst die Ausführung und das Aneinanderreihen überlassen. Trifft doch der aphoristische Vortrag, und was mein verewigter Freund Hamann seinen Heuschreckenstyl nannte, oft glücklicher das Ziel, als die am künstlichsten gefügte Rede.

Wie die den äußeren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen: sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. Nothwendig glaubt der Mensch sei-

nen Sinnen, nothwendig glaubt er ſeiner Vernunft, und es giebt keine Gewißheit über der Gewißheit in dieſem Glauben.

Da man die Wahrhaftigkeit unſerer Vorſtellungen von einer jenſeits dieſer Vorſtellungen und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wiſſenſchaftlich darzuthun verſuchte, verſchwand den Demonſtratoren der Gegenſtand, den ſie ergründen wollten, es blieb ihnen bloße Subjectivität, Empfindung übrig: ſie fanden den Idealismus.

Da man die Wahrhaftigkeit unſerer Vorſtellungen von einer jenſeits dieſer Vorſtellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Subſtanzialität des menſchlichen Geiſtes, und einem von dem Weltall ſelbſt unterſchiedenen freyen Urheber dieſes Weltalls, von einer mit Bewußtſeyn waltenden, das iſt perſönlichen, das iſt allein wahrhaften Vorſehung wiſſenſchaftlich erweiſen wollte, verſchwand den Demonſtratoren ebenfalls der Gegenſtand; es blieben ihnen blos logiſche Phantasmen: ſie fanden — den Nihilismus.

Alle Wirklichkeit, ſowohl die körperliche, welche ſich den Sinnen, als die geiſtige, welche ſich der Ver-

nunft offenbart, wird dem Menſchen allein durch das Gefühl bewährt; es giebt keine Bewährung außer und über dieſer.*)

Einer unſerer ſcharfſinnigſten Denker hat die Gefühle, die objectiven oder reinen, von denen allein hier überall die Rede iſt, für unmittelbar aus der Vernunft entſpringende Urtheile erklärt und ſie Grundurtheile der Vernunft genannt. **) Gern nehmen wir dieſe Benennung von und mit ihm an. Sagt man doch allgemein auch von dem Auge, dem Ohr, der prüfenden Zunge, daß ſie urtheilen, ſogar,

---

*) „Die oberſte Quelle alles Fürwahrhaltens iſt ein unmittelbares Vertrauen zu den Ausſprüchen unſeres Bewußtſeyns. Wenn dieſes verloren gienge, würde auch jenes gänzlich wegfallen.“ S. Grundſätze der allg. Logik von G. F. Schulze §. 108. u. vorher u. nachher.

„Die Ueberzeugung vertritt immer die Stelle des letzten Argu„ments als Gefühl. S. Idee einer Apodiktik, I. Band S. 31. Eben ſo Schulze: „Bey dem bloßen Folgern eines Urtheils aus dem anderen wird von der Wahrheit des Urtheils abſtrahirt; zum wirklichen Schluß aber gehört das Bewußtſeyn der Wahrheit. S. Götting. gel. Anz. 1802. St. 142.

**) S. Fries neue Kr. d. Vrnft. Th. I. S. 75 u. S. 341 ff. die Theorie des Gefühls.

daß sie beurtheilen, obgleich Jeder weiß, daß der wahrnehmende Sinn nur offenbart, die Urtheile aber dem reflectirenden Verstande angehören. Wir reden so aus der klaren Einsicht, daß Sinnlichkeit ohne allen Verstand, das ist, ohne alles reflexive und verknüpfende, mithin selbstthätige Bewußtseyn Nichts ist. Dasselbe gilt von der Vernunft. Vernunft ohne Verstand ist, wie wir gleich zu Anfang dieser Abhandlung gezeigt und in der Folge weiter dargethan haben, ein Ungedanke, jenem durchaus gleich, einer von sich nicht wissenden, blos werkthätigen — Wissenschaft und Kunst.

Nur Eines ist hiebey nicht außer Acht zu lassen, nämlich, daß der Satz: wo Vernunft ist, da ist nothwendig auch Verstand, nicht umgekehrt ebenfalls gelte: wo Verstand ist, da ist nothwendig auch Vernunft. Verstand besitzen, nach Maaßgabe ihrer sie mit anderen Naturwesen durch Empfindung in Gemeinschaft setzenden Organisation, alle diejenigen Wesen, die wir lebendige oder, weil sie Leben in sich haben und Selbstthätigkeit offenbaren, beseelte — aber zugleich vernunftlose Wesen, insgesammt Thiere nennen. Alle Thiergattungen, sowohl

die mit Sinnen und Gliedmaßen am freygebigſten, als die zur Führung ihres Lebens am kärglichſten damit ausgeſtatteten; die reichbegabteſten, wie die armſeligſten, entbehren alle, und zwar in ganz gleichem Maaße, der Vernunft, der Vernehmung des den Gedanken und, zugleich mit dem Gedanken, das Wort erzeugenden Geiſtes. Darum wie das vernunftloſe Thier unfähig iſt jener Gefühle und Begriffe, die wir einſtimmig ſittliche und religiöſe Gefühle und Begriffe nennen, ſo iſt es unfähig auch der Wiſſenſchaft; keinesweges aber mangeln ihm jene Gefühle und Begriffe nur darum, weil es der Wiſſenſchaft entbehrt. Die Vernunft iſt nicht auf die Denkkraft gegründet, ein erſt ſpäter im Verſtande angeglommenes Licht; ſondern die Denkkraft iſt gegründet auf die Vernunft, welche, wo ſie iſt, dem Verſtande vorleuchtet und ihn erweckt zur Betrachtung, welcher die Unterſuchung folgt — die deutliche Erkenntniß, die Wiſſenſchaft.

Nicht nur iſt vor allen wiſſenſchaftlichen Theorien und philoſophiſchen Syſtemen, ſondern es bleibt

vorwaltend auch über ihnen allen der inwendige Seher und Richter, die weissagende Vernunft, der schöpferische, der in sich gewisse Geist. Kein logisches Kunstwerk vermag diesen Geist zu vertreten und seine wirkliche unmittelbare Gegenwart in dem von ihm zeugenden Gefühle entbehrlich zu machen. Es ist vielfältig und schon von alten Zeiten her angemerkt worden, daß Theorien und Philosophien des Wahren, des Guten und Schönen — Ethiken, Aesthetiken und Metaphysiken — erst dann in wachsender Menge hervortreten, wenn die lebendige Erfassung des Wahren, des Guten und Schönen geschwächt, der Geschmack unsicher geworden, die Kunst gesunken, Tugenden und Sitten durch verkehrte Zumischung verderbt sind. Wie verschwunden aus der lebendigen Wirklichkeit ist der mächtige, der gewisse Geist, und man fragt nun die Todten. Leichen werden eröffnet um zu finden, woher ihnen das Leben kam. Eitle Versuche! wo das Herz nicht mehr schlägt und treibt, wo die Gefühle schweigen, da bemüht sich umsonst der Verstand mit allen seinen Künsten, den mit Wunderkraft begabten Seher wieder aus der Gruft hervor zu rufen. Nicht einmal

ein Schatten, nur ein Blendwerk erſcheint, gaukelt, und offenbaret Trug.

Ehrwürdig iſt die Wiſſenſchaft da, wo ſie ſeyn kann und wirklich iſt; ehrwürdig die zur Fertigkeit gediehene, ihrer ſelbſt mächtig gewordene, erfahrene Kunſt; ehrwürdiger doch und herrlicher die ihren Theorien vorleuchtende Ahndung; ehrwürdiger und herrlicher, der ſie prüfende, ihren Werth beſtimmende Geiſt, dem ſie wohl dienen, ihn ſelbſt aber nicht erzeugen können.

Verachtet man darum Sprache und Schrift, Buchſtaben und Wort, weil man ſagt: Diener ſind ſie? — Verachtet man darum die Natur, weil man ſpricht: Ueber ihr iſt ein Gott, ihr Urheber, und ſie wäre ohne dieſes Ueber-Ihr nur ein Geſpenſt?

Wie das Welten aus dem Nichts hervorrufende Wort des Schöpfers erhaben iſt über den ewig kreiſenden Nachhall dieſes Worts in der unendlichen Erſcheinung, die wir das Weltall nennen; ſo iſt auch die dem Menſchen urſprünglich inwohnende vorbilden-

de Kraft erhaben über die blos nachbildende in ihm hinter der Erfahrung.

Sie sagen aber — jene Andern, die wir vorhin hörten — es sey die von uns, mit Recht, so hoch gepriesene vorbildende, über die blos nachbildende in Wahrheit unendlich erhabene, Kraft, — Genius, im Menschen; Für-Sehung im Urwesen genannt, — nothwendig bewußtlos wirkend; und gleichwohl begabt mit Weisheit, und Liebe, und Wissenschaft, und Kunst; und zu und vor allem diesen, auch noch mit Freyheit: denn was ein Wesen absichtlos, aus der Nothwendigkeit seiner Natur vollbringe, das allein werde von ihm mit vollkommener Freyheit vollbracht.

Wir antworten diesen Andern, daß sie reden, was sie nicht denken, weil es unmöglich sey zu denken — eine blinde Vorsehung, einen unvorsetzlichen Vorsatz, eine freye Nothwendigkeit; daß sie mithin, Wort und Sinn verkehrend, nur ein loses bethörendes Spiel treiben mit der Rede, mißfällig den Aufrichtigen.

Auch Spinoza verstand schon das bewußtlose blinde Schicksal als Vorsehung auszulegen, und konn-

te nun, auf dieſe Auslegung geſtützt, ebenfalls von Rathſchlüſſen und einer Weltregierung ſeines Gottes; von allgemeinen und beſonderen, von inneren und äußeren Führungen und Leitungen deſſelben; von ſeinem Beyſtande, und wovon nicht ſonſt noch dieſer Art, ergiebig reden.*)

Wie ich wider dieſen, von dem, übrigens ſo wahrhaften, Manne eingeführten, in unſeren Tagen immer heilloſer gewordenen Betrug, ſeit dreyßig Jahren, ihn enthüllend, geſtritten habe, ſo werde ich fortfahren wider ihn zu ſtreiten, bis zu meinem letzten Athemzuge, unbekümmert um den Zorn ſeiner Liebhaber, die, je heftiger ſie ergrimmen, nur deſto auffallender, durch die ungereimteſten Beſchönigungen und Ausflüchte, den Gehalt ihres Thuns mehr und mehr ſelbſt werden zu erkennen geben.

---

*) Tract. Theol. Polit. C. III. p. 32. C. IV. p. 48.

Falſch iſt die Behauptung dieſer Tage: man habe den Spinozismus verklärt; man hat im Gegentheile ihn nur getrübt und verderbt; und während die Schriften jenes ſcharfen und folgerechten Denkers noch immer jedem wohlbeſchaffenen Verſtande eine kräftige Nahrung darbieten, geben die neueren aus ihm geſchöpften Werke, voll Schwindel und Bethörung, ſtatt der Lehre nur Geſchwätz: der ehrwürdige Vater ſitzt verkindiſcht da, und erzählt Mährchen.

Wie ich früher auf das bestimmteste erklärt, und seitdem vielfältig wiederholt habe, welchen Krieg ich führe und welchen nicht; so erkläre ichs von neuem jetzt. Ich führe nicht Krieg, sondern halte aufrichtigen Frieden mit dem, für das, was er ist, sich selbst erkennenden und frey bekennenden, den Freyheitsbegriff, als vernunftwidrig, ohne Vorbehalt verwerfenden, vollkommenen und reinen, Naturalismus nach der Weise des Spinoza, dem geraden unverhüllten Fatalismus. Dieser gerade, offenbare Fatalismus oder vollkommene Naturalismus, wenn er, einhellig mit sich selbst, unerschrocken folgen läßt, was folgen muß, darf jedem Angriff einer Freyheit und Vorsehung behauptenden Philosophie Trotz bieten; er ist innerhalb seiner Grenze, dem Naturbegriff, unüberwindlich. — Ich führe Krieg nur mit dem, sich für das, was er ist, entweder nicht selbst erkennenden, oder nicht aufrichtig bekennenden, Nothwendigkeit und Freyheit, Vorsehung und Fatum in Eins zusammenmischenden, mit sich selbst durchaus mißhelligen Fatalismus, der nun wissen will, der wunderbare Mischling! auch von übernatürlichen Dingen, ja von einem Gotte, hülfreich, gnädig und erbarmend, wie der

Gott der Chriſten. Wider dieſen unrechtlich übergreifenden trete ich dem rechtlichen, nicht übergreifenden, biedern und baaren Fatalismus des Spinoza, ſogar als Bundesgenoſſe bey; dem conſequenten, vor der Wiſſenſchaft beſtehenden, wider den unconſequenten, durchaus phantaſtiſchen Fatalismus des Weder-Noch.

So nahm Leßing ehmals die alte harte, aber conſequente Orthodoxie in Schutz gegen eine ſehr geſchmeidige aber durchaus inconſequente neue. „Nicht „die Orthodoxie, (jene alte gerade)“ ſagte er, „ſondern „eine gewiſſe ſchielende, ſich ſelbſt ungleiche Orthodoxie „iſt ſo ekel! So ekel, ſo widerſtehend, ſo aufſtoßend! „— das wenigſtens ſind die eigentlichen Worte für „meine Empfindung. — Nicht der Name macht es, „ſondern die Sache; und wer die Sache zu lehren, „oder zu inſinuiren den Muth hat, der müßte auch „freymüthig genug ſeyn, dem Namen nicht ausweichen zu wollen“ *).

*) S. Leßings Beyträge Th. III, S. 516. Th. II, 412.

Es findet der Menſch, wenn er die, ſeinen äußeren Sinnen ſich darſtellende, Natur mit dem inneren Sinne betrachtet, und ihr unendliches Weſen mit ſeinem Verſtande zu erfaſſen, zu begreifen, zu ergründen ſtrebt, am Ende ſeiner Beſtrebungen nicht einen dieſe Natur und das Weltall ihm erklärenden Grund, ſondern nur einen finſteren Ungrund. Der noch kindiſche Verſtand denkt ſich dieſen Ungrund als ein Chaos, aus dem ein Zwitterding von Nothwendigkeit und Ungefähr allmälig Bildungsſtoffe, dann Gebildetes, Götter und Welten, Thiere und Menſchen hervorgehen ließ. Der zur Männlichkeit gereifte Verſtand verwirft den Ungrund und das Chaos, weil er zu der klaren Einſicht ſich erhoben hat, daß der Gedanke eines von Ewigkeit her ſich nur allmälig entwickelnden Weltalls ein durchaus ungereimter Gedanke iſt, mit dem man Jeden, der ihn vorbringt, in das abſolute Nichts zurückdrängen kann. Es tritt nun die Lehre auf von einer immer gleichen Vollkommenheit des Weltalls, von einem von Ewigkeit zu Ewigkeit in ſich ſelbſt kreiſenden unendlichen Weſen, welches abſichtlos Unendliches aus Unendlichem auf eine unendliche Weiſe, durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur allein, hier entſtehen

dort vergehen läßt, ohne daß irgend wo oder wann ein weſenhaftes Entſtehen oder Vergehen ſtatt finde: — die Lehre von einer Natur, die keine Schöpfungs- ſondern nur eine ewige Veränderungskraft iſt.

Zu einem Höheren als dem hier angegebenen, und keiner weiteren Ausführung an dieſem Ort bedürfenden, Begriffe des Ἓν καὶ πᾶν, kann der in die Natur allein ſich vertiefende Verſtand nicht gelangen; er kann in ihr nicht finden, was nicht in ihr iſt, ihren Urheber, und thut daher den Ausſpruch: Selbſtändig, in ſich genugſam, durch und durch lebendig, ja das Leben ſelbſt iſt die Natur; ſie allein iſt, und außer und über ihr iſt Nichts.

Bey dieſem Ausſpruche würde es verbleiben, wenn der Menſch nur Sinn und überlegender Verſtand wäre. Es lebt aber in ihm ein Geiſt unmittelbar aus Gott, der des Menſchen eigenthümliches Weſen ausmacht, und durch den allein auch ſein Verſtand erſt verſtändig, d. i. zu einem menſchlichen Verſtande wird. Wie dieſer Geiſt dem Menſchen gegenwärtig iſt in ſeinem höchſten, tiefſten und innigſten Bewußtſeyn, ſo iſt ihm der Geber dieſes Geiſtes, Gott, ſelbſt gegenwärtig; ihm gegenwärtiger durch ſein Herz, als

ihm die Natur gegenwärtig ist durch die äußeren Sinne. Kein sinnlicher Gegenstand kann so ergreifen und als wahrer Gegenstand so unüberwindlich dem Gemüthe sich darthun, als jene übersinnlichen Gegenstände: das Wahre, das Gute, das Erhabene und Schöne — die mit dem Auge des Geistes nur gesehen werden — eben diesem Gemüthe sich darthun und bewähren. Wir dürfen darum wohl die kühne Rede wagen, daß wir an Gott glauben, weil wir ihn sehen, obgleich er nicht gesehen werden kann mit dem Auge des Leibes: wird er uns doch in jedem hohen Menschen zur Erscheinung. Die Erscheinung aber ist nicht der Gott; jene kann sogar öfter uns betrügen; das Gefühl aber, das mit der Erscheinung in uns erweckt wurde, betrog uns nicht, und das innere Gesicht, das wir hatten, war ein Gesicht des Wahren *).

„Nichts ist Gott ähnlicher“ sagt Sokrates bey Platon, „als wer unter uns der Gerechteste ist.“ **).

---

*) Um nicht anderswo schon gesagtes hier mit andern Worten bloß zu wiederholen; verweise ich auf die in der ersten Hauptabtheilung der Schrift v. d. göttlichen Dingen befindliche Erörterung dieses Gegenstandes.

**) Plato Theaetet. l. c. p. 122. bey Schleiermacher S. 263.

Jede rein ſittliche, wahrhaft tugendhafte Handlung, iſt, in Beziehung auf die Natur, ein Wunder, und offenbart Ihn, der nur Wunder thun kann, den Urheber, den allmächtigen Beherrſcher der Natur, den Regierer des Weltalls.

Eben ſo jede wahrhaft genialiſche Schöpfung. Ein der Natur allein zugewandter Verſtand, mit Recht in ſeinem Gebiete keine Wunder zulaſſend, muß die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft genialiſcher Schöpfungen eben ſo nothwendig als die Wirklichkeit eigentlicher und allein wahrhaft tugendhafter Handlungen läugnen. Für die Wirklichkeit beyder zeuget allein der Geiſt, der inwendige, der uns überall nur Geheimniſſe offenbart, unergründliche; alſo keine Wiſſenſchaft. Dieſe bricht nothwendig da ab, wo das Wirken der Freyheit ſich kund macht.

Wenn man uns alſo fragt, ob wir, Freyheit und Vorſehung, eine Intelligenz am Anfange, mit einem Worte, einen ſchöpferiſchen Gott vorausſetzend, das Daſeyn des vor uns ſich bewegenden Weltalls beſſer begreifen, als wenn wir eben dieſes Weltall denken, nicht als ein Werk, ſondern als ein ewiges

ohne Anfang und Ende in sich selbst kreisendes Wesen, das als natnra naturans ohne Selbstbewußtseyn, ohne Verstand und Willen ist; als natura naturata aber voll selbstbewußter, verständiger, nach Begriffen sich bestimmender Wesen, deren keines doch ein absolut höchster Geist seyn und je werden kann: *) so antworten

*) Einige doch haben auch dieses denken zu können sich eingebildet. Es lebte vor ungefähr dreißig Jahren im nördlichen Deutschlande ein der Speculation ergebener Edelmann. Er sandte seine Gedanken in einzelnen gedruckten Bogen an mehrere Personen, die ihm als Denker durch öffentliche Schriften oder sonst bekannt waren. So erhielt ich diese Bogen auch. Sie sind mir, was ich gegenwärtig bedaure, von der Hand gekommen. Der Hauptgedanke dieses Mannes, so viel ich mich erinnere, war: der Gott im Weltall sey nicht immer dasselbe Wesen, sondern es könnten im Wechsel der Dinge wohl auch andre und andere Wesen zu dieser Würde gelangen. Er sah das in der Welt Gott seyn als eine Stelle an, die gewonnen und wieder verloren werden könne. Etwas ähnliches habe ich nachher in einem ungedruckten Aufsatze von Diderot, Le rêve de D'Alembert, gefunden. In der ersten Abtheilung unterhält sich Diderot mit D'Alembert; in der zweyten Mademoiselle de Lespinasse mit Doctor Bordeu, den sie hatte rufen lassen, weil D'Alembert in einen bedenklichen Schlaf gefallen war, und träumend sonderbare Reden führte. Ich will nur die folgende, am eigentlichsten hierhin gehörige Stelle, aus dem Gespräch mit Doctor Bordeu anführen.

Madem. de Lespinasse.

Et qui est-ce qui vous a dit qu'il ne réside pas dans quel-

wir ein entſchiedenes Nein. Das aber begreifen wir vollkommen, daß Vorſehung und Freyheit, wenn ſie nicht waren am Anfange, dann auch überall nicht ſind, mithin der Menſch von ſeinem Geiſte, ſeinem Herzen und Gewiſſen, die ihm dieſe Begriffe als die wahrhafteſten aufdringen, nur getäuſcht werde. Ein Mährchen, eine Lüge wäre dann der Menſch; ein Mährchen, eine Lüge des Menſchen Gott — der Gott des Sokrates und Platon, der Gott der Chriſten.

So lautete meine früheſte Rede: ich ende wie ich begann.

---

que coin de l'espace une grosse ou petite araignée dont les fils s'étendent à tout . . . une araignée à reseaux infinis?

Bordeu.

Personne; moins encore si elle n'a pas été ou si elle ne sera pas.

Madem. de Lespinasse.

Comment, cette espèce de Dieu là . . . . .

Bordeu.

La seule qui se conçoive . . . . .

Madem. de Lespinasse.

Pourroit avoir été, venir et passer?

Bordeu.

Sans doute; mais puisqu'il seroit matiere dans l'univers, portion de l'univers, sujet à vicissitudes, il vieilleroit, il mourroit.

Genug an dem Angeführten für den Zweck der Anführung.

Digitized by Google

Idealismus und Realismus.

Ein Gespräch.

Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.

Epicharm. Fragm. Troch.

Digitized by Google

Er.

Im Schlafrock! — Sind Sie krank?

Ich.

Etwas erkältet. Ich hielt mich im Bette bis um Mittag; mochte nicht essen; und so bin ich sitzen geblieben.

Er.

Was hatten Sie da für ein lustiges Buch?

Ich.

Ein lustiges Buch? Woraus schließen Sie das lustige?

Er.

Aus Ihrer Miene da ich ins Zimmer trat.

Ich.

Ich las Betrachtungen über den Glauben.

Er.

Die im May der Berliner Monats-Schrift?

Ich.

Sind die so luſtig? Sehen Sie den Band an! — Hume's Essays!

Er.

Alſo wider den Glauben?

Ich.

Für den Glauben! Haben Sie den Hume kürzlich geleſen?

Er.

Die Essays ſeit vielen Jahren nicht.

Ich.

Seit vielen Jahren nicht? — Sie haben ſich um die Kantiſche Philoſophie bekümmert, und nach dem, was in der Vorrede zu den Prolegomenen ſteht, griffen Sie nicht auf der Stelle nach Ihrem Hume, um ihn von neuem durchzuleſen? — Das iſt unverzeihlich!

Er.

Sie wiſſen, wie es mir mit Kant gegangen iſt. Und gehört denn zu dem Begriff eines jeden philoſophiſchen Syſtems ſo ſchlechterdings ſeine ganze ausführliche Geſchichte? Da wäre ja kein Ende.

Ich.

Kein Anfang, wollen Sie ſagen.

Er.

Ich verſtehe Ihr Lächeln. — Laſſen wir das ſeyn, und machen Sie mich mit Hume als Glaubenslehrer bekannt.

Ich.

Nun muß ich wohl. So lange hatte ich mir die Zunge zerbiſſen, um mein Geheimniß nicht vor der Zeit zu verrathen, und nun entwiſchte mir's, ich weiß nicht wie.

Er.

Ein ſchönes Geheimniß, das in einem gedruckten Buche ſteht.

Ich.

Gerade dieſes iſt das Beſte an der Sache, daß es in einem gedruckten, in mehrere Sprachen überſetzten, ſehr berühmten Buche ſteht, und dennoch ein Geheimniß iſt.

Er.

Ihre Geheimniſſe werden Sie doch nicht immer blos für ſich behalten. Wann erſcheint die neue Ausgabe der Briefe über Spinoza mit den Zuſätzen?

Ich.

Schwerlich vor der künftigen Jubilate-Messe.

Er.

Und sollte die vorige Jubilate-Messe schon erscheinen!

Ich.

Ich wollte, ich hätte sie damals nur gleich ohne Zusätze herauskommen lassen.

Er.

Sind Sie da nicht wieder bey dem Ausspruch des Seneka, den ich öfters von Ihnen hörte: Quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego nescio? Einmal bin ich sehr versucht gewesen zu dem großen NB. in Ihrem Seneka bey diesen Worten, das deutsche Sprüchwort zu schreiben: Allzu klug ist dumm! Wirklich hat man Ihnen nicht ohne Grund vorgeworfen, daß Sie oft nöthige Mittelbegriffe auslassen. Ab hoste consilium! „Zu scharf schneidet nicht.“ Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Beyspiel. Sie sehen, man darf willkührlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläufig genug verknüpft, und vor

allen Dingen Sorge trägt, daß die Schleifen recht ordentlich zu ſitzen kommen. Der Symmetrie zu Liebe gehört es ſich, auch blinde Schleifen anzubringen. Wozu der böſe Geiz mit dem Bande?

Ich.

Sie haben Recht. Was Sie empfehlen bringt eine Bündigkeit zuwege, die in die Augen fällt.

Er.

Das iſt die Sache. Wenn Sie's nur recht zu Herzen nehmen wollten. Wahrlich, es iſt Ihre eigene Schuld, wenn man Ihnen eine wächſerne Naſe andreht.

Ich.

Weil ich der meinigen keine von Pappendeckel vorhänge, nach einem der Redoutenverordnung gemäßen Schnitt.

Er.

Laſſen Sie nur Ihre wahre eigene recht ſehen. Es kann Ihnen doch unmöglich ſchwer fallen, die Sätze, über welche Sie hauptſächlich angefochten werden, von aller Zweydeutigkeit zu befreyen.

Ich.

Das iſt freylich ſehr leicht; ſo leicht —

Er.

Daß Ihnen davor ekelt.

Ich.

Wie vor einer unnützen Arbeit. Erinnern Sie sich einer jugendlichen Fabel von Lessing, wo ein unzufriedenes Geschöpf Augen verlangt, und so bald es sie erhält, ausruft: „Das sind unmöglich Augen!“ *)

Er.

Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verstehen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten.

Ich.

Da P. Claudius die heiligen Hühner, die nicht fressen wollten, trinken ließ, verlor er die Schlacht. **)

---

*) Lessings vermischte Schriften. Berlin 1784. Th. II. S. 94. Aeltere Ausgabe 1770. Th. I. S. 125.

**) *Cicero* de Nat. Deorum. Lib. II. §. 3.

Ein Freund, dem ich dies Gespräch in der Handschrift mitgetheilt hatte, schrieb zu dieser Citation folgende Stelle aus der Re-

Er.

Wie billig. Aber wer räth Ihnen ſich an den heiligen Hünern zu vergreifen, im Angeſicht eines Volks, das auf ihr ominöſes Freſſen oder Nichtfreſſen ein ſo andächtiges Auge heftet, wie kein andres von den gebildeten in Europa. Verfolgen Sie, um dieſen Aberglauben unbekümmert, Ihren Weg, und laſſen Sie die Todten ihre Todten begraben.

Ich.

Lieber Freund, ich habe meine drey und vierzig Jahre auf dem Rücken, und bin mit ziemlich derber Hand vom Schickſal hin und her geworfen worden. Tauſende von Menſchen können mich an Geiſtesgaben übertreffen, aber gewiß nur wenige an Standhaftigkeit und Eifer im Ringen nach Einſicht und Wahrheit.

---

de für den Roſcius Amerinus. — „Anseribus cibaria publice locantur, et canes aluntur in capitolio, ut significent, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant tamen, si qui noctu in capitolium venerint: et, quia id est suspiciosum, tametsi bestiae sunt, tamen in eam partem potius peccant, quae est cautior. Quod si luce quoque canes latrent, cum deos salutatum aliqui venerint: opinor, iis crura suffringantur, quod aeres sint etiam tum, cum suspicio nulla sit.“

Den berühmteſten, und auch unberühmten *) Quellen menſchlicher Erkenntniß, bin ich unermüdet nachgegangen, und von manchen erforſchte ich den Urſprung bis dahin, wo ſie in unſichtbaren Adern ſich verlieren. Andre Forſcher, und nicht wenige von den größten Geiſtern unter meinen Zeitgenoſſen, ſah ich lange in der Nähe. Ich habe Gelegenheit gehabt, und bin gezwungen geweſen, meine Kräfte vielfältig zu verſuchen, und verſuchen zu laſſen. Und ſo wär' es eine Art von Wunder, wenn ich, wie ein unerfahrner Jüngling, ein in ſich verkrochener Pedant, oder ſonſt auf eine thörichte Weiſe, mehr von mir halten könnte, als ich ſoll. Aber aus eben dieſen Gründen geht es auch

---

*) Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque haeresium veterum, postquam excussae fuissent et ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro instituerat inquisitionem et examen, non posse non incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, et post rejectionem amissis et obliteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendae gratia, non illud saepe probarint, *quod populare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos devehit, solida autem et pondus habentia submergit.* Baco, de augmentis scientiarum.

nicht an, daß ich mich zu tief hinunter täuſche; daß ich mich für geringer halte, als andre, die nur mit einem Theile meines armſeeligen Wiſſens, ſich ſchon ſo viel wiſſen; für geringer als diejenigen, die mich zu Irrthümern, die ich längſt abgelegt habe, nun erſt durch ihre viel feichtere Trugſchlüſſe bekehren wollen. Und das ſollte ich doch; ſollte mich dahin bequemen, daß ich es natürlich, ſchicklich, ganz in ſeiner Ordnung fände, gleich einem feilen Roſſe, von einem halbblinden oder ſchelmiſchen Philiſter auf den Markt geritten zu werden, um mir von jedem Vorübergehenden ins Maul ſehen, und über alle ſieben Mängel mich unterſuchen zu laſſen; unterdeſſen muthwillige Knaben mir die Haare aus dem Schweiſe rupften, und mit Nadeln nach mir ſtächen. — Es mag von bloßer Ungewohnheit herkommen; aber ich fühle, es iſt ein wenig mehr als ich zu ertragen Luſt habe. — Sie ſchütteln den Kopf?

Er.

Weniger Stolz, oder weniger Empfindlichkeit! — Nennen Sie mir den wackern Mann, der ſich nicht daſſelbige gefallen laſſen mußte! Und welchem wackern Manne hat dergleichen je geſchadet?

Ich.

Ach, vor Schaden iſt mir gar nicht bange. Gefahr ermuntert. Aber ich haſſe die Uebelkeiten; haſſe die Unluſt, welche folgt, wenn man aus dem Innerſten der Seele hat verachten, vor Menſchen ausſpeyen müſſen, weil ſie ihrem eigenen Gefühl von Recht und Wahrheit keck ins Angeſicht ſchlugen, und niedrig und gewiſſenlos die Lüge küßten*). Warum ſoll ich mir die wenigen Tage, die ich noch zu leben haben mag, auf dieſe Art verbittern?

Er.

Weil ein Mann nicht unausgeführt läßt was er angefangen hat.

Ich.

Gut. Damit wir der Worte nicht zu viel machen: was ſoll ich ausführen; wo ſoll ich wieder anfangen?

---

*) En verité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, et nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l'horreur et le poids, nous le poursuivrions a feu, plus justement que d'autres crimes. *Ess. de Montaigne.* L. I. Ch. IX. p. 79.

Er.

Das fragen Sie unter dem lauten Geſchrey, daß Sie einen blinden Glauben lehren, und die Vernunft herabwürdigen!

Ich.

Was iſt blinder Glaube? Iſt er etwas anderes, als ein auf Anſehen geſtützter Beyfall, ohne Gründe oder eigene Einſicht? — Worauf beſinnen Sie ſich?

Er.

Nein, es iſt nichts gegen Ihre Erklärung einzuwenden.

Ich.

Gut! Und einen ſolchen Glauben gelehrt zu haben, ſagen Sie, bin ich im Verdacht. Nicht wahr?

Er.

Freylich! Aber um des Himmels willen, was wollen Sie mit dieſen Fragen? Ich ſchickte Ihnen vor ein paar Tagen die vorläufige Darſtellung des Jeſuitismus. Haben Sie das Buch bey der Hand?

Ich.

Dort liegt es.

Er.

Sehen Sie hier, S. 173, steht ausdrücklich, „daß Sie einen unbedingten blinden Glau„ben empfehlen, dadurch dem Proteſtantismus ſeine „ſtärkſte Stütze, nemlich den uneingeſchränkten For„ſchungsgeiſt und Vernunftgebrauch —

Ich.

Leſen Sie: dem Hyper krypto Jeſuitismus ſeine ſtärkſte Stütze, nemlich den uneingeſchränkten Verdrehungsgeiſt, und Gebrauch der Mentalreſervation, Wortſchrauberey und Windbeuteley —

Er,

„entreiſſen, und alſo die Rechte der Vernunft „und der Religion den Ausſprüchen einer „menſchlichen Autorität unterwerfen.“ — In der zu dieſer Stelle gehörigen Anmerkung ſteht noch deutlicher: „daß ihre Theorie von Glauben „und Offenbarung den Katholicismus befördere, „und bey Prüfung der Religionswahrheiten den Ge„brauch der forſchenden Vernunft verſchreye — „daß Sie durch eine liſtige Abänderung der bisher

„gebräuchlichen Worte, zur Anerkennung ei-
„ner menschlichen Autorität bereden
„wollen.“ — Haben Sie genug?

Ich.

Vollkommen. Aber nun zeigen Sie mir auch in meiner Schrift, was eine solche Anklage — ich will nicht sagen rechtfertigen — was sie nur beschönigen könnte; etwas, woraus sie mit irgend einer vernünftigen Füglichkeit auch nur zu erschleichen wäre. Das bloße Wort, Glaube, ausgenommen, wissen Sie nichts. Und der Mann, der jene Anklage schrieb, wußte auch nichts außer diesem bloßen Worte. Er wußte aber, daß in meinem Buche Dinge stehen, die ihm nicht gefallen, und trug kein Bedenken, im Vertrauen auf das politische Gewicht seiner Partey, eine ganz grundlose Beschuldigung gegen mich zu erdichten, mit dem klaren deutlichen Bewußtseyn, daß er sie blos erdichtete. Mit dieser Beschuldigung verknüpfte er durch ein leeres: also, eine zweyte, um die Sache noch ein wenig giftiger zu machen. — Ist das wahr, oder ist es nicht wahr?

Er.

Es ist allerdings wahr.

Ich.

Also wahr: daß in meinem Buche nicht der geringste, nicht der entfernteste Anlaß zu der Beschuldigung ist, daß ich einen blinden Glauben lehre; und wahr, daß ich doch beym Publikum im Verdacht dieser Lehre stehe? Wie soll ich es nun anfangen, mich vor einem so blindgläubigen Publikum des blinden Glaubens wegen zu rechtfertigen? Man braucht mir ja nur auf der Stelle dieselbige Beschuldigungen von neuem anzulügen, und der Verdacht bleibt stehen.

Er.

Nicht so geschwinde, Lieber! Lassen Sie uns zu der Erklärung, die Sie vorhin vom blinden Glauben gaben, zurück gehen. Ihre Gegner würden vermuthlich sagen, diese Erklärung schränke den Begriff des blinden Glaubens zu sehr ein; jeder Beyfall, jede Bejahung, die nicht auf Vernunftgründen beruhe, könne und müsse so benannt werden.

Ich.

Sollten meine Gegner dergleichen wohl behaupten wollen?

Er.

Warum nicht?

Ich.

Sie haben Recht: Warum nicht? — So antworten Sie mir denn: Glauben Sie, daß ich gegenwärtig hier vor Ihnen ſitze und mit Ihnen rede?

Er.

Das glaube ich nicht blos; das weiß ich.

Ich.

Woher wiſſen Sie das?

Er.

Weil ich es empfinde.

Ich.

Sie empfinden, daß ich hier vor Ihnen ſitze und mit Ihnen ſpreche? Das iſt mir ganz unverſtändlich. Was? Ich, wie ich hier ſitze, hier mit Ihnen ſpreche, bin Ihnen eine Empfindung?

Er.

Sie ſind meine Empfindung nicht, ſondern die äußerliche Urſache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Urſache, giebt mir diejenige Vorſtellung, die ich Sie nenne.

Ich.

Alſo empfinden Sie eine Urſache als Urſache?

Sie werden eine Empfindung gewahr, und in dieſer Empfindung eine andere Empfindung, durch die Sie empfinden, daß dieſe Empfindung die Urſache von jener Empfindung iſt, und das zuſammen macht eine Vorſtellung aus; eine Vorſtellung, die ein Etwas enthält, welches Sie den Gegenſtand nennen? Noch einmal, ich begreife von dem allem nichts. Und dann ſagen Sie mir nur, woher Sie wiſſen, daß die Empfindung einer Urſache als Urſache, die Empfindung einer äußerlichen Urſache, eines wirklichen Gegenſtandes außer Ihrer Empfindung iſt?

Er.

Das weiß ich zufolge der ſinnlichen Evidenz. Die Gewißheit, die ich davon habe, iſt eine unmittelbare Gewißheit, wie die von meinem eigenen Daſeyn.

Ich.

Sie haben mich zum Beſten! So kann der Philoſoph aus der Kantiſchen Schule, der blos empiriſche Realiſt*) wohl ſprechen, aber kein eigentlicher Realiſt, wie Sie doch ſeyn wollen. Die Gültigkeit der ſinnlichen Evidenz iſt ja gera-

*) S. die Beylage über den tranſcendentalen Idealismus.

de das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als außer uns erscheinen, bedarf freylich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht bloße Erscheinungen in uns, nicht bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und, folglich, als Vorstellungen von etwas außer uns, gar nichts sind; sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äußerliche, an sich vorhandene Wesen beziehen, und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben werden können. Ihre unmittelbare Gewißheit der äußern Gegenstände wäre also, nach der Analogie meines Glaubens, eine blinde Gewißheit.

Er.

Sagen Sie denn nicht selbst in Ihrem dritten Briefe an Mendelssohn, „daß wir andre wirkliche Dinge gewahr werden, mit derselben Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden?“

Ich.

Nachdem ich unmittelbar vorher bemerkt hatte,

daß, nach ſtreng philoſophiſchen Begriffen, dieſes Wiſſen nur ein Glauben ſey; indem, was keines ſtrengen Beweiſes fähig iſt, nur geglaubt werden kann, und für dieſen Unterſchied kein andres Wort ſich in der Sprache findet. Freylich drückt man ſich auf dieſe Weiſe im gemeinen Leben nicht aus; aber von dem Unterſchiede, der hier bezeichnet werden ſoll, iſt auch im gemeinen Leben nie die Frage; wohl aber in der Philoſophie, wo eben dieſer Unterſchied bey Unterſuchung der menſchlichen Vernunft und ihrer Verrichtungen (provincia sua) von der größten Wichtigkeit, und ſeine Beſtimmung von den erheblichſten Folgen iſt. So war der Fall zwiſchen Mendelsſohn und mir. Mendelsſohn hatte mir, ohne die geringſte Veranlaſſung, chriſtliche Geſinnungen aufgebürdet, die weder chriſtlich noch die meinigen waren; dieſen ſetzte er die ſeinigen, als jüdiſche, entgegen, indem er ſagte: „Meine Religion kennt keine Pflicht, dergleichen „Zweifel anders als durch Vernunftgründe zu heben, „befiehlt keinen Glauben an ewige Wahrheiten. Ich „habe alſo einen Grund mehr, Ueberzeugung zu „ſuchen.“ —

Ohne dieſen ſarkaſtiſchen Ausfall — welchem

die Beſchuldigung: ich ſuche mich nur durch eine Hinterthüre zu retten, leicht anzuſehen war — durch eine Widerlegung abzutreiben, die mich in Dinge verwickelt hätte, in die ich mich nicht verwickeln laſſen wollte; gab ich nur folgendes zur Antwort: „Wenn jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen ſich entwickelt, Glaube iſt (denn dieſer Gegenſatz von Vernunfterkenntniß und Glaube war von Mendelsſohn ſelbſt angegeben); ſo muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen ſelbſt aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.“ — Ich drückte mich auf dieſe Weiſe aus in einem Privat-Schreiben an einen berühmten Philoſophen, von dem ich annehmen mußte, daß ihm die Vorderſätze, worauf ich mich ſtützte, und ihre angenommene Richtigkeit bekannt wären. Die Billigkeit erforderte, da dieſes Privat-Schreiben, als eine unveränderte Urkunde, ins Publikum kam, daß es auch als ein Privat-Schreiben, (das aus dem Studierzimmer eines Gelehrten nur in das Studierzimmer eines andern Gelehrten gehen ſollte, und mit nichten an das Publikum gerichtet war) geleſen und beurtheilt würde, und daß man die

verschiedenen Beziehungen, in denen das Gesagte da steht, nicht aus der Acht ließe. Alsdann würde nach der Ausdehnung, die Mendelssohn dem Begriffe von ewigen Wahrheiten gegeben hatte, mein Satz. . . . .

Er.

Lieber, ich fürchte, wir laufen zu weit aus, und verlieren die Richtung. Vor diesem Fehler müssen wir uns hüten.

Sie sagen: was keines strengen Beweises fähig sey, könne nur geglaubt werden, und diesen Unterschied im Fürwahrhalten zu bezeichnen, habe die Sprache kein anderes Wort, als das Wort Glauben. Nun ist aber dieser Unterschied, wie Sie ebenfalls behaupten, schon längst und vielfältig wahrgenommen worden. Wie geht es denn zu, daß man des einzigen Wortes, welches die Sprache hat, dabey entbehren konnte? Denn der Gebrauch, den Sie von diesem Worte machen, ist doch unerhört; man findet es nirgendwo in derselben Bedeutung.

Ich.

Nirgendwo? Schlagen Sie nur die Recension von Reid's Essays on the intellectual Powers of

man, im April der diesjährigen (1786) Allg. Litt. Zeitung auf; da finden Sie dieses Wort gerade in derselbigen Bedeutung; und so werden Sie es überall finden, wo über diese Materie philosophirt wird. Noch einmal, die Sprache hat kein anderes Wort*)

Er.

Was? In der Allg. Litt. Zeitung?

Ich.

Da, lesen Sie, S. 182, „Er (Reid) unterscheidet *Conception* .... von *Perception*, das „vielleicht am besten durch Empfindung gegeben wird; „denn es ist nach seiner Definition, die Vorstellung „einer Sache verbunden mit dem Glauben „von ihrem äusseren Gegenstande.“

Er.

Ich muß lachen, daß Sie sogleich mit einem Beleg aus demselbigen Journal bey der Hand sind, welches Ihnen die empfindlichsten Vorwürfe über den Gebrauch eben dieses Wortes gemacht hat.

---

*) Auch Mendelssohn bedient sich desselben. S. Morgenstunden, erste Ausgabe. S. 106.

Ich.

Ich habe die auffallendsten dieser Vorwürfe ausgezogen und zusammengestellt. Sie liegen hier in meinem Hume. Wollen wir einmal das Blatt mit einander ablesen?

Er.

Sehr gern.

Ich.

„Allg. Litt. Zeitung Nro. 56. und Nro. 125.
„Wir glauben nicht, daß wir einen Körper haben,
„und daß außer uns andre Körper und andre denkende
„Wesen vorhanden sind; sondern: wir empfinden uns
„selbst, empfinden unsern und andre Körper au-
„ßer uns, und schließen auf denkende Wesen au-
„ßer uns. Logik und Gemeinsinn haben seit undenk-
„lichen Zeiten zwischen Glauben und Empfindung ei-
„nen Unterschied gemacht. Ihn vernachläßigen, heißt
„einen der ersten Begriffe der Vernunftlehre ganz un-
„nöthig verwirren. Was Andre Empfindung, sinn-
„liche Ueberzeugung heissen, auch Glaube zu nennen,
„ist eine willkührliche Verdrehung des gemeinen
„Sprachgebrauchs, Wortspielerey, um den Schein zu
„gewinnen, als hätte man etwas neues gesagt. Ke-

„*vodoξια* iſt aber noch etwas ſchlimmer als *Παραδοξια*. Mann ſoll bekannte Sachen mit bekannten „Worten ausdrücken; gangbare Münze nicht eigenmächtig umprägen; nicht einen, wo nicht blauen, „wenigſtens doch leeren Dunſt erregen, Mißverſtand „veranlaſſen, und zu dem Verdacht Gelegenheit geben, „man wolle unvermerkt alles auf Glauben an poſitive Sätze der Religion zurück bringen.“ — Fällt Ihnen etwas erhebliches ein, das ich ausgelaſſen hätte?

Er.

Nichts erhebliches; nur daß ich die einſchärfenden Wiederholungen vermiſſe, deren Nachdruck aber, wie mir däucht, durch die dichte Zuſammenſtellung der Urtheile ziemlich erſetzt wird. Ich bin neugierig, wie man Ihre Gründe, wenn Sie damit hervorrücken, empfangen wird.

Ich.

Gründe? Ich habe etwas Beſſeres, worüber man nicht ſo ſchlechterdings herfahren, oder es nur gerade zu unter die Bank ſchieben darf, wie Gründe: ich habe eine Autorität*). Alle die bittern Vorwürfe,

*) Carteſius wünſchte ſeine Schrift über den Menſchen der Sorbonne zuzueignen, und ſchrieb an den Pater Merſenne: „Ich muß

die ich eben abgeleſen habe, die muß alle hier mein gute David Hume aufladen. Er mag ſehen, wie er ſich mit der Logik und dem Menſchenverſtande vergleicht, und zu den erſten Regeln des Vernunftgebrauchs den Rückweg findet; er mag ſehen, wie er die Vorwürfe von *κενοδοξια*, von Wortſpielerey, Windmacherey, blauen oder leeren Dunſt, vornemlich aber den Verdacht von ſich abtreibe: er wolle unvermerkt alles auf Glauben an poſitive Sätze der Religion zurück bringen: denn es iſt auch nicht Einer von dieſen Ausfällen, der ihm nicht gerade auf den Leib gienge, da er ſich des Wortes Glaube nicht allein in demſelbigen Verſtande, worin es von mir gebraucht worden iſt, bedient, ſondern auch bey demſelben mit Bedacht ſich aufhält, um zu erhärten, daß es das eigentliche Wort für die Sache

---

„auf alle Weiſe ſuchen mich auf Autorität zu ſtützen, weil die „Wahrheit an ſich ſo wenig gilt.“ — Daß die Sorbonne für den Carteſius ſelbſt keine Autorität war, bedarf wohl keiner Erinnerung. Hier ſind ſeine eigenen Worte: Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tanto; ere algeat. Ep. P. II. Ep. 43.

ſey; das Einzige, deſſen man ſich dabey mit Fug bedienen könne*).

---

*) Man hat mir noch beſonders, und als etwas doppelt und dreyfach unerhörtes vorgeworfen, daß ich ſogar von unſerm eigenen Körper ſage, auch ſein Daſeyn könne nur geglaubt werden. Aeuſſerſt befremdend iſt dieſer Vorwurf, da ſich dieſelbige Behauptung beym Carteſius und einer Menge Philoſophen nach ihm findet. Bilfinger ſagt in ſeinen Dilucid. Phil. §. CCXLIII. „Scio, ridere homines, si quis postulet, ut *probent*, *hoc corpus* esse *suum corpus*. Rideant sane, si quis *dubitabundus* quaerat. Idea enim illius notae tam est omnibus hominibus communis et clara, ut nemo hic falli possit. Sed *philosophi* est, *distincte* nosse, quod *alii clare* norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. *Unde* nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut *philosophus* respondeat *cum infantibus:* ich weiss es eben!“ Hierauf beweißt er im 247 und 248ſten §., wie mir deucht unwiderleglich, daß man das wirkliche Daſeyn der Dinge, die uns außer unſerm Körper erſcheinen, nicht bezweifeln könne, ohne zugleich das Daſeyn des eigenen Körpers zu bezweifeln. Eine höchſt merkwürdige Stelle über dieſe Materie findet ſich in Büffons Naturgeſchichte (Tom. II. p. 432 u. f. prem. Edit. in 4to), die ich bedaure, nicht ganz hier einrücken zu können. Ich reiſſe folgende Zeilen (p. 434.) aus der Mitte. „Cependant nous pouvons CROIRE qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, *et celle de notre corps paroît douteuse*, dès qu'on vient à penser que la matiere pourroit bien n'être qu'un mode de notre ame, une de ses façons de voir.“ Alſo auch Büffon glaubt nur, daß er einen Körper hat.

Er.

Ihr Geheimniß wird los. Rücken Sie doch nur vollends damit heraus.

Ich.

Ohne mich lange bitten zu lassen, nachdem ich schon so viel verrathen habe.

Zuerst, als Vorbereitung, sehen Sie in dem Abschnitte über die Akademische oder Skeptische Philosophie, hier diese Stelle*): „Es scheint unläugbar, daß „die Menschen durch einen angebornen Trieb, oder

*) Da die bekannte deutsche Uebersetzung des Hume mir nicht Genüge thut, und man an der Pünktlichkeit der meinigen zweifeln könnte, so werde ich überall den Englischen Text beyfügen. Meine Ausgabe ist die Londoner von 1770. in klein 8vo. — „It seems „evident, that men are carried, by a natural instinct or pre- „possession, to repose faith in their senses: and that, without „any reasoning, or even almost before the use of reason, we „always suppose an external universe, which depends not on „our perception, but would exist, though we and every sensi- „ble creature were absent or annihilated. Even the animal crea- „tion are governed by a like opinion, and preserve this *belief* „of external objects, in all their thoughts, designs, and actions... „This very table, which we see white, and which we feel hard, „*is believed* to exist, independent of our perception, and to be „something external to our mind, which perceives it .... „*Hume's Enquiry concerning Human Understanding.* „Sect. XII.

„eine Grundbeschaffenheit ihres Wesens, genöthiget „werden, ihren Sinnen zu glauben; und daß wir ohne „alle Vernunftschlüsse, ja selbst vor allem Gebrauche „der Vernunft, eine äussere Welt beständig voraus„setzen, die von unserer Wahrnehmung unabhängig „ist, und auch alsdann noch bestehen würde, wenn „auch wir und alle andre empfindende Wesen nicht „mehr darinn gegenwärtig oder ganz vernichtet wären. „Selbst das Thiergeschlecht steht unter der Herrschaft „dieser Meynung, und bleibt dem Glauben an äu„ßere Gegenstände in allen seinen Gedanken, Absichten „und Handlungen getreu.“ . . . „Von dieser Tafel „hier, die wir nach dem Gesichte weiß, und nach dem „Gefühl hart nennen, glauben wir, daß sie „wirklich vorhanden sey; vorhanden unab„hängig von unserer Empfindung, und als Etwas au„ßer dem empfindenden Wesen, welches ihre Vorstel„lung hat.“

Nun wollen wir die eigentlichen Hauptstellen aufschlagen. Sie erinnern sich doch Hume's berühmter Zweifel gegen die Zuverläßigkeit der Schlüsse, die wir aus einer nothwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung herzuleiten pflegen.

Er.

Wenn ich mich recht erinnere, so sind seine Gründe kürzlich diese. Der sinnliche Schein entdeckt uns nichts von den innern Kräften der Dinge. Adam, da er zuerst einen durchsichtigen See erblickte, konnte nicht wissen, daß er ersticken würde, wenn er sich hineinstürzte; eben so wenig von dem Einen Körper, daß er die Kraft habe ihn zu ernähren, als von dem andern, daß er diese Kraft nicht habe. Wir wagen auch nie auf einzelne Wahrnehmungen, wenn wir zum erstenmal eine Erscheinung unmittelbar auf eine andre folgen sehen, von der ersten zu entscheiden, daß sie eine Ursache, und von der andern, daß sie eine Wirkung dieser Ursache sey. Dieses Band wird allein in der Imagination durch die wiederholte Erscheinung derselbigen Folge geknüpft. Und wie oft wird nicht ein solches Band, nachdem es Jahrhunderte gehalten hat, durch eine neue auffallende Entdeckung plötzlich zerrissen? Beweis genug, daß wir blos das auf einander folgende; nie das verknüpfende in dieser Folge wahrnehmen. Selbst bey den Bewegungen unseres eigenen Körpers, wissen wir blos aus der Erfahrung, welche von diesen Bewegungen auf eine gewisse Bestimmung

unſeres Willens ſich ergeben, und welche ſich nicht darauf ergeben. Ich ſtehe von meinem Stuhle auf wenn ich will; aber ich ſchlafe nicht ein, hungere und durſte nicht, wenn ich will: der eigentliche medius terminus des Erfolgs oder Nichterfolgs iſt uns aber in beyden Fällen gleich unbekannt. Und wie hier, ſo fehlt dieſer medius terminus, wenn wir bis auf den geltenden Punkt zurückgehen, überall.

Das Verknüpfende der Erſcheinungen, ihr Zuſammenhang ſelbſt, da derſelbe ſich nie in der Anſchauung darſtellt, kann noch weniger durch Vernunftſchlüſſe gefunden werden. Denn die bloß comparativ allgemeinen Sätze drücken nur eine unbeſtimmte Summa einzelner Wahrnehmungen aus, die vorhergegangen ſeyn müſſen; ſchlechterdings allgemeine Sätze aber nur Verhältniſſe von Begriffen, oder das Identiſche in denſelben: ſo daß der unwiderſprechliche Satz, idem est idem, ihr ewiger medius terminus iſt, aus welchem das Facit eines directen ſimpeln Esse ſich nie ergeben kann.

Ich.

Vortrefflich! Nun hören Sie an. (* „Nichts iſt „freyer, als die Einbildungskraft des Menſchen, und

---

(* „Nothing is more free than the imagination of man; and „though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished „by the internal and external senses, it has unlimited power of „mixing, compounding, separating and dividing these ideas, to „all the varieties of fiction and vision. It can feign a train of „events, with all the appearance of reality, ascribe to them a par- „ticular time and place, conceive them as existent, and paint „them out to itself with every circumstance, that belongs to any „historical fact, which it believes with the greatest certainty. „Wherein, therefore, consists the difference between such a fi- „ction and belief? It lies not merely in any particular idea, „which is annexed to such a conception as commands our assent, „and which is wanting to every known fiction. For as the mind „has authority over all its ideas, it could voluntarily annex this „particular idea to any fiction, and consequently be able to be- „lieve whatever it pleases, contrary to what we find by daily „experience. We can in our conception, join the head of a man „to the body a horse; but it is not in our power to believe that „such an animal has ever really existed.

„It follows, therefore, that the difference between *fiction* „and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed „to the latter, not to the former, and which depends not on the „will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited „by nature, like all other sentiments; and must arise from the „particular situation, in which the mind is placed at any particu- „lar juncture. Whenever any object is presented to the memory „or senses, it immediately, by the force of custom, carries the

„obgleich sie den von den äußerlichen und innerlichen „Sinnen gelieferten Vorrath von Ideen nicht über-

---

„imagination to conceive that object, which is usually conjoined „to it; and this conception is attended with a feeling or senti- „ment, different from the loose reveries of the fancy. In this „consists the whole nature of belief. For as there is no matter „of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive „the contrary, there would be no difference between the concep- „tion assented to, and that which is rejected, were it not for „some sentiment, which distinguishes the one from the other. „If J see a billard-ball moving towards another, on a smooth „table, J can easily conceive it to stop upon contact. This con- „ception implies no contradiction; but still it feels very diffe- „rently from that conception, by which J represent to myself the „impulse, and the communication of motion from one ball to „another.

„Were we to attempt a definition of this sentiment, we „should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; „in the same manner as if we should endeavour to define the „feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had „an experience of these sentiments. BELIEF is the true and „proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to „know the meaning of that term; because every man is every „moment conscious of the sentiment represented by it. It may „not, however, be improper to attempt a *description* of this „sentiment; in hopes we may, by that means, arrive at some „analogies, which may afford a more perfect explication of it. J „say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forci- „ble, firm, steady conception of an object, than what the ima- „gination alone is ever able to attain. This variety of terms,

„ſchreiten kann, ſo hat ſie doch ein uneingeſchränktes „Vermögen, dieſe Ideen zu miſchen, zuſammenzuſetzen,

---

„which may seem so unphilosophical, is intended only to express „that act of the mind, which renders realities, or what is taken „for such, more present to us than fictions, causes them to „weigh more in the thought, and gives them a superior influence „on the passions and imagination. Provided we agree about the „thing, it is needless to dispute about the terms. The imagina-„tion has the command over all its ideas, and can join and mix „and vary them, in all the ways possible. It may conceive fictitious „objects with all the circumstances of place and time. It may „set them, in a manner, before our eyes, in their true colours, „just as they might have existed. But as it is impossible that „this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief, it „, is evident, that belief consists not in the peculiar nature or or-„der of ideas, but in the *manner* of their conception, and in „their feeling to the mind. J confess, that it is impossible per-„fectly to explain this feeling or manner of conception. We „may make use of words, which express something near it. „But its true and proper name, as we observed before, is be-„lief; which is a term, that every one sufficiently understands in „common life. And in philosophy we can go no farther than as-„sert that *belief* is sommething felt by the mind, which distin-„guishes the ideas of the judgment from the fictions of the ima-„gination. It gives them more weight and influence; makes „them appear of greater importance, inforces them in the mind; „*and renders them the governing principle* of our actions." — *Hume's Enquiry concerning Human Understanding.* Sect. V. — Seit 71 — 73. im 3ten Bande der von mir angezeigten Ausgabe ſeiner Essays.

„zu trennen und zu theilen, um alle Mannichfaltig-
„keiten der Dichtung und des Wahns hervorzubringen.
„Sie kann eine Folge von Begebenheiten mit allen
„Umständen der Wirklichkeit ersinnen, ihnen Zeit und
„Ort bestimmt anweisen, sie als wirklich vorhanden
„betrachten, sie ausmahlen und mit allem dem ver-
„sehen, was eine Geschichtswahrheit an sich hat, die
„wir mit der größesten Gewißheit glauben. Worin
„besteht nun der Unterschied zwischen einem solchen
„einbilden und glauben? Er liegt nicht bloß in
„einer besondern Vorstellung, die mit der Vorstellung
„dessen, was sich uns als wirklich und wahr aufdringt,
„verknüpft wäre, der anerkannten Erdichtung aber
„mangelte. Denn da die Seele über alle ihre
„Vorstellungen Gewalt hat, so könnte sie willkühr-
„lich diese besondere Vorstellung mit irgend einer Er-
„dichtung verknüpfen, und folglich glauben was ihr
„beliebte; welches der täglichen Erfahrung wider-
„spricht. In unserer Einbildung können wir den Kopf
„eines Menschen mit dem Leibe eines Pferdes vereini-
„gen, aber es ist nicht in unserer Macht zu glauben,
„daß ein solches Thier je da gewesen sey.

„Also folgt, daß der Unterschied zwischen Er-

„dichtungen und dem was wir glauben, in einer „gewiſſen Empfindung oder einem gewiſſen Gefühl „liegt, welches mit dieſem verknüpft, mit jenem aber „nicht verknüpft iſt; einem Gefühl, das nicht von un„ſerem Willen abhängt, und nicht nach Wohlgefallen „kann hervorgerufen werden. Die Natur muß es er„regen, gleich allen andern Gefühlen; und es muß „aus dem beſondern Zuſtande entſpringen, in welchen „die Seele bey irgend einem beſondern Anlaſſe geſetzt „wird. Wenn dieſer oder jener Gegenſtand ſich den „Sinnen oder dem Gedächtniß darſtellt, ſo wird, durch „die Macht der Gewohnheit, die Einbildungskraft un„mittelbar auf die Vorſtellung geleitet, welche ge„wöhnlich mit dieſem Gegenſtande verknüpft iſt; und „dieſe Vorſtellung iſt begleitet von einem Gefühl, wel„ches ſie von den leeren Träumereyen der Phantaſie „unterſcheidet. Hierin beſteht die ganze „Natur des Glaubens. Denn da wir keine „Thatſache dergeſtellt auffaſſen, daß der Begriff ih„res Gegentheils unmöglich wäre, ſo würde zwiſchen „einer Vorſtellung, die wir als das Wirkliche bezeich„nend annehmen, und einer andern, die wir als ſol„che verwerfen, kein Unterſchied vorhanden ſeyn,

„würde nicht dieſer Unterſchied mittelſt eines gewiſſen „Gefühls gegeben. Wenn ich auf einer glatten Tafel „eine Biljardkugel gegen eine andere ſich bewegen ſe„he, ſo kann ich mir leicht die Vorſtellung machen, „daß jene Kugel im Moment der Berührung ſtille ſte„hen bliebe. Dieſe Vorſtellung hat an ſich nichts wi„derſprechendes; aber ſie iſt doch von einer ganz an„dern Art als jene, die mir den Stoß und die dadurch „der einen Kugel von der andern mitgetheilte Bewe„gung darſtellt.“

„Der Verſuch, von dieſem Gefühl eine Definition „zu geben, würde ein ſehr ſchweres, wo nicht unmög„liches Unternehmen ſeyn, gerade ſo, als wenn wir „einem, der nie Kälte oder Zorn empfunden hätte, je„nes Gefühl und dieſe Leidenſchaft begreiflich machen „wollten. GLAUBE iſt der wahre eigentliche Na„me für dies Gefühl, und niemand kann wegen ſeiner „Bedeutung ſich in Verlegenheit befinden, da jeder „Menſch in jedem Augenblicke des durch dieſes Wort „bezeichneten Gefühls ſich bewußt iſt. Gleichwohl „mag es nicht übel gethan ſeyn, eine Beſchreibung „dieſes Gefühls zu verſuchen, in Hoffnung, dadurch „zu einigen Analogien zu gelangen, die uns einer Ein-

„ſicht in daſſelbe näher brächten. Ich ſage alſo, daß „Glaube nichts anders iſt, als eine ſtärkere, lebendi„gere, mächtigere, feſtere, anhaltendere Vorſtellung „eines Gegenſtandes, als die Einbildungskraft allein „je zu erreichen im Stande iſt. Dieſe Mannichfaltig„keit von Ausdrücken, die ſehr unphiloſophiſch ſcheinen „mag, hat allein zur Abſicht, jenen Act der Seele zu „bedeuten, in welchem das Reale, oder was dafür „gehalten wird, mehr Gegenwart, mehr Gewicht im „Verſtande, und einen ſtärkeren Einfluß auf die Lei„denſchaften und die Einbildungskraft erhält, als das „Erdichtete. Es iſt unnütz über Worte zu ſtreiten, „wenn wir in der Sache einig ſind. Die Einbildungs„kraft hat über ihre Vorſtellungen zu gebieten; ſie „kann ſie auf alle mögliche Weiſe miſchen und verän„dern; ſie kann erdichtete Gegenſtände mit allen „Umſtänden des Orts und der Zeit hervorbringen; ſie „kann ſie mit dem vollen Anſtriche der Wahrheit, gera„de wie ſie hätten vorhanden ſeyn können, uns vor „Augen ſtellen. Da aber dennoch die Einbildungs„kraft mit dieſem Vermögen es für ſich allein nie da„hin bringen kann, den Glauben zu bewirken, ſo iſt „es klar, daß der Glaube nicht auf einer beſondere

„Natur oder Ordnung der Vorstellungen, sondern auf „der Art ihrer Wahrnehmung, und wie sie von der „Seele empfunden werden, beruhe. Ich gestehe, daß „es unmöglich ist, dies Gefühl, oder diese Art der „Wahrnehmung vollkommen ins klare zu stellen. Es „giebt Worte, die etwas ähnliches ausdrücken; aber „das wahre eigentliche Wort dafür ist „Glaube, ein Ausdruck, den jedermann im gemei„nen Leben versteht. Und die Philosophie kann nicht „mehr herausbringen, sondern muß dabey stehen blei„ben, daß Glaube Etwas von der Seele Gefühl„tes sey, welches die Bejahungen des Wirklichen „und seine Vorstellung, von den Erdichtungen der „Einbildungskraft unterscheidet. Dadurch erhalten „jene Vorstellungen mehr Gewicht und Einfluß, setzen „sich in größeres Ansehen, durchdringen die Seele, „und werden zum herrschenden Prinzip „unserer Handlungen.“

Nun, was sagen Sie zu dieser Vorlesung?

Er.

Was jedermann wird sagen müssen. Nicht allein derselbige Gebrauch des Wortes Glaube, sondern auch Ihr Satz: daß Glaube das Element aller Erkenntniß

und Wirkſamkeit ſey, liegt hier klar zu Tage. Es ſcheint ſogar, das Hume unter dieſem Satze noch mehr befaßt, und ihm eine ſich weiter verbreitende Anwendung giebt, als Sie.

Ich.

Allerdings. Ich gebe Ihnen hernach das Buch mit nach Hauſe, damit Sie den ganzen Abſchnitt, und auch die beyden folgenden mit Muße und Aufmerkſamkeit leſen. Das verzweifelte Wort Glaube kommt immer wieder vor, und Sie werden finden, daß wir ohne Glauben nicht vor die Thüre gehen, und weder zu Tiſche noch zu Bette kommen können..

Er.

Nun fehlte nichts, als daß Sie auch noch den Gebrauch des Wortes Offenbarung, bey der Wahrnehmung der Dinge außer uns, aus dem Hume oder ſonſt einem berühmten Manne von eben ſo geltendem Namen, zu rechtfertigen im Stande wären.

Ich.

Was der allgemeine Sprachgebrauch rechtfertigt, ſollte das noch eines beſondern Beyſpiels oder Zeugniſſes bedürfen? Wir ſagen ja gewöhnlich im Deutſchen,

daß die Gegenstände sich uns durch die Sinne offenbaren. Eben so drückt man sich im Französischen, Englischen, Lateinischen und mehreren andern Sprachen aus. Mit dem besondern Nachdruck, welchen ich auf diese Redensart gelegt, kann sie bey Hume nicht vorkommen; unter andern deswegen, weil er es überall unentschieden läßt, ob wir Dinge wirklich außer uns, oder blos als außer uns wahrnehmen. Darum heißt es auch in der Stelle, die ich Ihnen eben vorlas: „das Reale, oder was dafür gehalten wird.“ Und nach seiner ganzen Denkungsart mußte er, in der speculativen Philosophie, dem skeptischen Idealismus geneigter, als dem Realismus seyn. Der entschiedene Realist hingegen, der auf das Zeugniß seiner Sinne äußere Dinge unbezweifelt annimmt, diese Gewißheit als eine ursprüngliche Ueberzeugung betrachtet, und nicht anders denken kann, als daß auf diese Grunderfahrung aller Verstandesgebrauch zur Erkenntniß der Außenwelt sich gründen muß, — ein solcher entschiedener Realist wie soll er das Mittel benennen, wodurch ihm die Gewißheit äußerer Gegenstände, als von seiner Vorstellung derselben unabhängig daseyender Dinge, zu Theil wird? Er hat nichts, worauf sein Urtheil sich stützen

könnte, als die Sache selbst; nichts als das Factum, daß die Dinge wirklich vor ihm stehen. Kann er sich mit einem schicklichern Worte, als dem Worte Offenbarung, hierüber ausdrücken; ist nicht hier vielmehr die Wurzel dieses Worts, und die Quelle seines Gebrauchs zu suchen?

Er.

So scheint es allerdings.

Ich.

Daß diese Offenbarung eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, folgt von selbst. Denn wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders, als bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen außer uns

ſey, das von uns nur wahrgenommen wird: ſo darf ich ihn kühn nach einem ſchicklicheren Beyworte für die Offenbarung fragen, deren er ſich rühmt, indem er behauptet, daß ſeinem Bewußtſeyn ſich etwas außer ihm darſtelle. Wir haben ja für das Daſeyn an ſich eines ſolchen Dinges außer uns gar keinen Beweis, als das Daſeyn dieſes Dinges ſelbſt, und müſſen es ſchlechterdings unbegreiflich finden, daß wir ein ſolches Daſeyn gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie geſagt, demohnerachtet, daß wir es gewahr werden; behaupten, mit der vollkommenſten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden ſind: daß unſere Vorſtellungen und Begriffe ſich nach dieſen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht, umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, ſich nach unſeren Vorſtellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf ſtützt ſich dieſe Ueberzeugung? In der That auf nichts, als gerade zu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders als eine wahrhaft wunderbare nennen können.

Er.

Aber wenigſtens doch keine unmittelbare?

Ich.

Unmittelbar in Absicht auf uns, weil wir das eigentliche Mittelbare davon nicht erkennen. Aber deswegen zu läugnen, daß sie durch ein natürliches Mittel dennoch geschehe; oder wie der Idealist, das Factum selbst, als der Vernunft entgegen, zu verwerfen: dies halte ich beydes dem ächten philosophischen Geiste nicht gemäß. Zu oft setzen wir den innigsten Erfahrungen Schlüsse aus entfernten, höchst unvollkommenen, Erfahrungeu entgegen, und bauen unbegreiflich auf dergleichen Schlüsse. Leibnitz hatte wohl Recht, da er sagte: Die Menschen suchen was sie schon wissen, und wissen nicht was sie suchen*).

Er.

Ich bin vollkommen Ihrer Meynung. — Mir schwebt itzt eine Stelle von Hume in Gedanken, wo auch er, bey Gelegenheit der sinnlichen Vorstellungen, von Offenbarung spricht. Erinnern Sie sich nichts davon?

Ich.

Sie werden eine Stelle meynen, die in demselbi-

*) Nouv. Essais. p. 138.

gen Abſchnitte ſteht, aus dem ich Ihnen zuerſt vorlas. Den gegenwärtigen Punkt unſerer Unterredung wird ſie wohl nicht treffen. Sehen Sie hier!

Er.

Ganz richtig. „Zu der Wahrhaftigkeit des „höchſten Weſens ſeine Zuflucht zu nehmen, (wie Car„teſius,) um die Wahrhaftigkeit unſerer Sinne zu be„weiſen, wäre ein höchſt ſonderbarer Umweg. Käme „Gottes Wahrhaftigkeit bey dieſer Sache im minde„ſten in Anſpruch, ſo müßten unſere Sinne überall „untrüglich ſeyn; weil Gott unmöglich betrügen kann. „Zu geſchweigen, daß wenn die äußerliche Welt ein„mal in Zweifel gezogen wird, ſchwerlich noch Beweiſe „für das Daſeyn Gottes, oder irgend eine ſeiner Eigen„ſchaften werden aufzutreiben ſeyn.“ *) An der Seite, wo ich glaubte, paßt dieſe Stelle freylich nicht; aber ſie paßt an einer andern, weil ſie an die größte Schwierigkeit erinnert, die ſich bey dieſer Sache überhaupt findet, nemlich zu beſtimmen: in wie fern wir, vernünftiger Weiſe, dem Bericht unſerer Sinne glauben

*) Hume's Inquiry concerning Human Understanding. Sect. XII. Im 3ten Theil ſeiner Essais, S. 215.

dürfen oder nicht. Daß ſie uns häufig betrügen, liegt am Tage, und wenn man der Menge ihrer Täuſchungen nachdenkt, ſo ſcheint der Argwohn ſehr verzeihlich, daß unſere ganze ſinnliche Welt, mit unſerem Verſtande, der ſich ganz auf ſie bezieht, weiter nichts, als ein optiſcher Betrug ſey. Am mehrſten Genüge hierüber hat mir noch Bonnet mit den Einſchränkungen gethan, die er im XV. Hauptſtücke ſeines analytiſchen Verſuchs vorträgt.

Ich.

Was Bonnet an dieſem Orte ſagt, iſt wirklich ſehr gut überdacht. Aber viel durchgedachter und tiefer ausgeholt, obgleich auch nicht auslangend, was Sie ſich erinnern müſſen im Sophyle meines Freundes Hemſterhuis geleſen zu haben.

Nach dem Sophyle ſind unſere Vorſtellungen von den Gegenſtänden, das Reſultat der Beziehungen, welche ſich zwiſchen uns und den Gegenſtänden, und allem, was uns von den Gegenſtänden trennt, befinden. So ſind zwiſchen uns und den ſichtbaren Gegenſtänden, Licht, unſere Augen, der Verfolg der Nerven. Setzen wir

jetzt z. B. für den Gegenstand die Zahl 4; für den Inbegriff von allem, was zwischen uns und dem Gegenstande ist, die Zahl 3; und für die Vorstellung des Gegenstandes, die Zahl 12. Nun wäre freylich 12 nicht = 4. Wäre aber die Zahl 4 nicht 4, so wäre 4 multipliciert mit 3, nicht 12. Die Vorstellung = 12, ist also weder die reine Vorstellung der für den Gegenstand gesetzten Zahl 4, noch der für den Inbegriff dessen, was sich zwischen ihm und mir befindet, gesetzten Zahl 3, noch der Handlung des Zusammen- und Aufnehmens: sondern sie ist die Vorstellung von 12. Betrachte ich nun z. B. eine Kugel, so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet (der gesammte Eindruck und seine Aufnahme in mir), diejenige Vorstellung, die ich eine Kugel nenne. Betrachte ich eine Säule: so giebt der äusserliche Gegenstand, nebst allem, was sich zwischen ihm und mir befindet, diejenige Vorstellung, die ich eine Säule nenne: da aber, was sich zwischen mir und der Kugel befindet, dasselbige ist, was sich auch zwischen mir und der Säule befindet, so muß ich schließen, daß der Unterschied, welchen ich zwischen der Kugel und der Säule wahrnehme, sich in diesen Gegenstän-

den ſelbſt befindet. — Sie begreifen, wie fruchtbar an Folgerungen dieſe Bemerkung ſeyn muß.

Auf dieſe Weiſe alſo zeigt Hemſterhuis, daß eine wahrhafte Analogie zwiſchen den Dingen und unſern Vorſtellungen von ihnen ſeyn müſſe; und daß in den Verhältniſſen unſerer Vorſtellungen, die Verhältniſſe der Dinge ſelbſt auf das genaueſte gegeben werden; welches auch die Erfahrung beſtätigt, indem ſonſt ſchwerlich eine Erfindung der Kunſt, deren Ausführung nach einem bloßen Ideal verſucht werden muß, je in der Wirklichkeit zutreffen und gelingen würde.

Er.

In der That, dieſe Vorſtellungsart hat etwas ſehr einnehmendes. Sagen Sie mir: Hemſterhuis behauptet doch auch, daß unſere Ueberzeugung von dem wirklichen Daſeyn der Dinge außer uns eine unmittelbare Ueberzeugung ſey?

Ich.

Wenigſtens ſtreift er nur an den Verſuch, ſie erſt durch den Verſtand herauszubringen.

Er.

Von Bonnet weiß ich, daß er dieſen Weg ein-

ſchlägt, und auch unſer Ich, erſt mit Hülfe der Einbildungskraft, durch eine Operation des Verſtandes entſtehen läßt.

Ich.

Wo wird derſelbige Weg nicht eingeſchlagen? Der Realiſt aber, wenn er ihn geht, muß nothwendig dem Idealiſten in die Schlinge kommen.

Er.

Helfen Sie mir aus einer, in der ich mich in dieſem Augenblick gefangen fühle. Ich glaubte begriffen zu haben, daß unſere Ueberzeugung von dem eigenen Daſeyn der Gegenſtände unſerer Vorſtellungen, nur eine unmittelbare ſeyn könne; und nun däucht mir doch wieder, daß ſie auf einer Schlußfolge beruhe. Einen Theil meiner Vorſtellungen bringe ich willkührlich hervor, und verknüpfe ſie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Weſen. Eine Menge anderer Vorſtellungen kann ich nicht willkührlich hervorbringen, noch ſie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Weſen. Die Vergleichung beyder Vorſtellungen, der willkührlichen und unwillkührlichen in ihrer Entſtehung und Verknüpfung, leitet

mich zu dem Schluſſe, daß jene eine Urſache außer mir haben müſſen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung, von wirklich außer mir vorhandenen, von meinen Vorſtellungen unabhängigen Gegenſtänden.

Ich.

So machen Sie es in der That? — Alſo hier dieſer Tiſch; dort jenes Schachbrett mit ſeinen aufgeſtellten Figuren; meine Wenigkeit, die mit Ihnen ſpricht: wir werden, nur durch einen Schluß, aus Vorſtellungen, für Sie zu wirklichen Gegenſtänden? Erſt hinten nach, durch einen Begriff, den Sie uns beyfügen, kommt es dazu, daß Sie uns für etwas außer Ihnen vorhandenes, nicht für bloße Beſtimmungen Ihres eigenen Selbſtes halten? —

Er.

Das freilich nicht. Aber bleibt es nicht dennoch wahr, daß wir die Ueberzeugung von dem wirklichen Daſeyn der Gegenſtände außer uns daher erhalten, daß uns ihre Vorſtellungen ohne unſer Zuthun gegeben werden, und wir, bey geöffneten Sinnen, nicht einmal vermögend ſind, ſie abzuweiſen; daher; daß wir uns dabey paßiv fühlen?

Ich.

Auch das Bewußtſeyn entſteht uns ohne unſer Zuthun; wir ſind auch dieſes nicht vermögend abzuweiſen, und fühlen uns dabey nicht weniger paßiv, als bey denen Vorſtelluugen, die wir Vorſtellungen äußerer Dinge nennen. Worin liegt nun der Unterſchied des leidenden Zuſtandes in beyden Fällen?

Er.

Ich ſehe Licht! — Der Gegenſtand trägt eben ſo viel zur Wahrnehmung des Bewußtſeyns bey, als das Bewußtſeyn zur Wahrnehmung des Gegenſtandes. Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir iſt, in demſelben untheilbaren Augenblick; und in dieſem Augenblicke leidet meine Seele vom Gegenſtande nicht mehr, als ſie von ſich ſelbſt leidet. Keine Vorſtellung, kein Schluß vermittelt dieſe zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwiſchen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorſtellungen ſind noch nicht; ſie erſcheinen erſt hinten nach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren. Auch können wir ſie immer auf das Reale, wovon ſie genommen ſind, und welches ſie vorausſetzen,

zurückführen; und wir müssen sie jedesmal darauf zurückführen, wenn wir wissen wollen, ob sie wahr sind.

Ich.

Sie haben's getroffen! Aber ich bitte, strengen Sie noch einmal Ihre ganze Aufmerksamkeit an, und fassen Sie Ihr Wesen in dem Punkte einer einfachen Wahrnehmung zusammen, damit Sie ein für allemal inne, und für Ihr ganzes Leben unerschütterlich überzeugt werden: daß auch bey der allererſten und einfachsten Wahrnehmung, das Ich und das Du, inneres Bewußtseyn und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele da seyn müssen; beydes in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.

Er.

Gewiß, mein Freund, ich habe dies nun so gefaßt, daß nie mehr ein Zweifel dagegen in mir aufkommen kann. Mir ist nicht anders, als ob ich am hellen Mittage aus einem tiefen Traum erwachte.

Nun helfen Sie mir, wo möglich, aus noch Einem Traume.

Ich ſehe vollkommen ein, daß wir bey der blo-ßen Wahrnehmung äußerlicher Dinge, nichts erfah-ren, was uns auf den Begriff von Urſache und Wir-kung leiten könnte. Aber wie gelangen wir nun zu dieſem Begriffe? Es iſt ſchon ſo viel über dieſen Ge-genſtand geſchrieben worden, und wird nun von neu-em ſo viel darüber geſchrieben. Mendelsſohn in ſei-nen Morgenſtunden gründet den Begriff von Urſache und Wirkung auf die Wahrnehmung deſſen, was beſtändig unmittelbar auf einander folgt; alſo, auf Erfahrung und Induction. Dieſes läuft aber, wenn man die Sache gehörig auseinander ſetzt, auf eine bloße Erwartung ähnlicher Fälle hinaus; dieſe, auf eine angewohnte Verknüpfung in der Einbildungs-kraft; und ſo hätte David Hume geſiegt.

Ich frage: Sind wir gezwungen ihm dieſen Sieg zu laſſen? Meine Unterwerfung hat ein unüber-windliches Gefühl bisher verhindert, ob ich gleich in der Welt bey allen Verknüpfungen des Vorhergehen-den und Nachfolgenden, wirklich nichts weiter wahr-nehme, als das Beſtändige der unmittelbaren Folge. Helfen Sie mir aus dieſer Verlegenheit, wenn Sie ſich nicht etwa ſelbſt darin befinden.

Ich.

Ich befinde mich nicht in dieser Verlegenheit, habe mich aber ehmals darin befunden, und ich will Ihnen treu erzählen, wie ich herausgekommen bin.

Wenn ich etwas weiter zurückgehe, als Sie es für nöthig halten möchten, so trösten Sie sich damit, daß unsere Aufmerksamkeit einer kleinen Erfrischung wohl bedarf, und daß es zu unserem besseren, selbst zu unserem geschwinderen Fortkommen dienen wird, sie ihr zu gönnen. —

So lange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. Objective Wahrheit und Wirklichkeit, waren in meinem Sinne eins, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniß. Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war: dafür war ich blind, und verstockt. So habe ich den mathematischen Punkt, die mathematische Linie und Fläche, so lange als bloße

Hirngeſpinſte, oder, nach einem Ausdruck des Voltaire, comme de mauvaises plaisanteries angeſehen, bis ſie mir nicht mehr vor dem Körper, ſondern erſt nach demſelben, und in umgekehrter Ordnung erklärt wurden: die Fläche, als das Aeußerſte, das Ende, oder die Grenze des Körpers; die Linie, als das Aeußerſte der Fläche; der Punkt, als das Aeußerſte der Linie. Nicht eher verſtand ich das Weſen des Cirkels, bis ich ſeine Entſtehung aus der Bewegung einer Linie, wovon das eine äußerſte Ende veſt, das andre beweglich, begriff. †)

Er.

Und die Natur des Körpers ſelbſt?

Ich.

Davon nachher. Ich erzähle gegenwärtig blos.

Dieſe meine philoſophiſche Idioſynkraſie verurſachte mir früh eine Menge unangenehmer Begegnungen. Dummheit wurde mir beſtändig, und ſehr häufig Leichtſinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgewor-

†) S. Simſons Euklid. Anm. zur erſten Erklärung, und B. d. S. Opp. posth. p. 387. 589.

ſen. Aber weder Schimpfworte, noch die härteſten Behandlungen konnten mich von meinem Uebel heilen. Man gewann nur ſo viel, daß ich ſelbſt eine ſehr ſchlechte Meynung von meinen Geiſtesfähigkeiten bekam, die mich um ſo mehr drückte, da ſie mit der brennendſten Begierde nach philoſophiſchen Einſichten verknüpft war.

Eine ſehr glückliche Wendung nahm mein Schickſal, da ich nach Genf kam. Mein Lehrer in der Mathematik, der alte rechtſchaffene Durand, rieth mir, die Algebr bey Le Sage zu hören, und führte mich bey demſelben ein.

Le Sage wurde mir bald ſehr gut, und ich hieng an ihm, von meiner Seite, mit der innigſten Ehrfurcht, und dem liebevolleſten Zutrauen.

An einem Morgen, da ich es nach der Lehrſtunde wagte, den vortreflichen Mann wegen eines wiſſenſchaftlichen Anliegens um Rath zu fragen, erkundigte er ſich umſtändlicher nach der Eintheilung meiner Stunden, und jedem Gebrauch meiner Zeit. Er wunderte ſich, da er hörte, daß ich keinen Unterricht in der Philoſophie nähme, ſondern ſie blos für mich triebe. Ich verſicherte ihn, ich wäre von ſo ſchwerem und lang-

ſamem Begriff, daß ich bey jedem auch dem deutlichſten Lehrer zurückbliebe, folglich aus dem Zuſammenhange käme, und nur meine Zeit verlöre. — „Vous êtes malin!“ ſagte Le Sage lächelnd. — Ich wurde über und über roth, wie eine Flamme, und ſtammelte eine Betheurung nach der andern heraus, daß ich im Ernſt geſprochen hätte. Ich verſicherte, daß ich von Natur der unfähigſte Menſch wäre, der je gebohren worden, und allein durch den hartnäckigſten Fleiß etwas von meiner Dummheit überwunden hätte. Ich war reich an Erläuterungen und Beyſpielen, die Wahrheit meiner Ausſage zu bekräftigen, und es recht augenſcheinlich zu machen, daß es mir durchaus an glücklichen Anlagen fehle; an Scharfſinn, an Einbildungskraft, an allem. Le Sage that verſchiedene Fragen, die ich mit der Treuherzigkeit eines Kindes beantwortete. Er faßte darauf meine Hand in ſeine beyden Hände, und drückte ſie mit einer Bewegung, die ich noch fühle.

An dem Abend deſſelbigen Tages hörte ich etwas meine Windeltreppe heraufkommen ins vierte Stock, und mit einem ſachten Pochen an meine Thüre die Worte: „Est il permis?“ — Eine bekannte Stimme. Ich flog auf, und vor mir ſtand Le Sage.

Er.

Mir klopft das Herz, indem ich mir vorstelle, wie Ihnen seyn mußte. Dergleichen Erscheinungen hat man nur in dem Alter, unter solchen Umständen; sie gehören in die Zeit der Patriarchen und der Unschuld, wo die Himmlischen noch die Hütten der Sterblichen besuchten.

Ich.

Denken Sie Sich einen feurigen, und eben so weichherzigen Jüngling, voll Schüchternheit und Mißtrauen in sich selbst, und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde...

Mit diesem Abend fieng eine neue Epoche meines Lebens an. Le Sage zeigte mir an verschiedenen Beyspielen, daß was ich geglaubt hatte nur nicht begreifen zu können, größtentheils entweder leere Worte oder Irrthümer waren; ermahnte mich auf meinem Wege getrost fortzugehen, und allenfalls nur auf sein Wort, wenn ich nicht anders könnte, guten Muth zu fassen. Ich äußerte den Wunsch, über S' Gravesande Introductionem ad Philosophiam, mit nicht mehr als zwey oder drey andern Studierenden, einen Privatunterricht von ihm zu erhalten. Er versprach, dieses

ſogleich ins Werk zu richten, welches auch geſchah. Durch meinen liebreichen Gönner kam ich bald in die vortheilhafteſten Verbindungen, unterdeſſen ich von ihm ſelbſt, als wäre ich ſein leiblicher Sohn, geleitet und bewacht wurde; letzteres auf eine damals von mir unbemerkte Weiſe, indem er ſeine väterliche Sorgfalt, unter den Aeußerungen und Begegnungen einer beynah brüderlichen Vertraulichkeit mit der holdeſten Zärtlichkeit zu verbergen wußte.

So verſtrichen mir zwey der glücklichſten, und gewiß der fruchtbarſten Jahre meines Lebens.

Ich hatte mich unter die mediciniſche Facultät begeben, und lag meinem Vater an, mich nach Glasgow zu ſchicken: da auf einmal meine Ausſichten verrückt, und die Anſchläge meiner Gönner und Freunde vernichtet wurden.

Meine Zurückkunft nach Deutſchland traf gerade in die Zeit der Aufgabe der Berliner Akademie über die Evidenz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften. Keine Frage hätte meine Aufmerkſamkeit in einem höheren Grade reitzen können. Ich erwartete mit Sehnſucht die Herausgabe der Abhandlungen. Dieſer Zeitpunkt

erſchien, und wurde mir auf eine doppelte Weiſe merkwürdig.

Die gekrönte Schrift erfüllte die Erwartungen nicht, die der Name des damals ſchon ſehr berühmten philoſophiſchen Verfaſſers in mir erregt hatte. Deſto größer war die Ueberraſchung, da ich in der zweyten Abhandlung, die nur hatte accedieren können, Winke und Aufſchlüſſe fand, die meinen Bedürfniſſen nicht angemeſſener hätten ſeyn können. Dieſe Abhandlung verhalf mir zur vollkommenen Entwickelung derjenigen Begriffe, in welchen die Urſache meiner ſo hart beſcholtenen Ungelehrigkeit, das ganze Geheimniß meiner Idioſynkraſie verborgen lag.

In der gekrönten Abhandlung war es mir beſonders auffallend geweſen, den Beweis vom Daſeyn Gottes aus der Idee ſo weitläufig erörtert, und ſeine Bündigkeit mit ſo großer Zuverläſſigkeit behauptet zu finden. Der Zuſtand, in welchen ich über dem Leſen dieſer Abſchnitte gerieth, war von der ſonderbarſten Art.

Er.

Wie, Sie kannten dieſen Beweis, oder ſeine Ausführung noch ſo wenig?

Ich.

Ich kannte beydes. Da mir aber dieſer Beweis in jeder Geſtalt als ſubreptiv gleich aufgefallen war, und ich bey wiederholter Unterſuchung nur die Beſtätigung meines Urtheils gefunden hatte: ſo kam die gegenwärtige ſpäte Störung in dieſer Ruhe mir ganz unerwartet.

Er.

Der Beweis machte alſo dieſesmal doch mehr Eindruck auf Sie?

Ich.

Das nicht. Ich fühlte nur die Nothwendigkeit, ihn jetzt aus dem Grunde zu ſtudieren, um ſeinen Fehler augenſcheinlich darthun zu können, und ſeine Kraft bey andern mir ſelbſt vollkommen begreiflich zu machen.

Er.

Ich verſtehe Sie nicht genug.

Ich.

Sie ſollen mich ſogleich verſtehen. Immer war das meine Art, wenn ich Behauptungen, die mir ungegründet oder irrig ſchienen, von einem guten Kopf ſo vorgetragen fand, daß der Vortrag ſelbſt bewies,

er habe die Sache reiflich, mehr als einmal, und von verschiedenen Seiten betrachtet: daß es mir dann nicht genug war, von meiner entgegen gesetzten Meynung zu wissen, daß sie auf eben so reifliches Nachdenken gegründet sey, um so fort zu schließen, weil Wahrheiten nicht miteinander im Widerspruch stehen können, daß die mit meiner, als Wahrheit erwiesenen Meynung im Widerspruch stehende Behauptung, schlechterdings ein Irrthum seyn müsse. Ich hatte zu meiner Beruhigung ganz andere Dinge nöthig. Bey mir kam es darauf an: nicht die entgegen gesetzte Behauptung ungereimt, sondern sie vernünftig zu machen. Ich mußte den Grund des Irrthums, seine Möglichkeit in einem guten Kopfe entdecken, und mich dergestalt in die Denkungsart des Irrenden versetzen können, daß ich ihm nachzuirren, und mit seiner Ueberzeugung zu sympathisieren im Stande war. Eh' ich es dahin gebracht hatte, konnte ich mich nicht überreden, den Mann mit dem ich kämpfte, recht gefaßt zu haben. Ich warf, wie billig, lieber Verdacht auf mich selbst, argwohnte Blödsinn von meiner Seite, und vermuthete an der andern tieferen Verstand, und eine Menge Gründe im Hinterhalt. Nie bin ich von

dieſer Weiſe abgegangen, und hoffe, ſie bis an mein Lebens Ende zu behalten. — Nun denke ich, werden Sie den Zuſtand leicht begreifen, in den ich über dem Leſen der kritiſchen Stellen in Mendelsſohns Abhandlung gerieth.

Er.

Vollkommen. Sie ſahen, er ſtand noch, der alte Beweis, den vor hundert Jahren Carteſius neu bearbeitete, Leibnitz ernſtlicher prüfte und annahm, und auf den noch immer trefliche Denker mit vollkommener Zuverſicht ſich ſtützten. Nach Ihren Grundſätzen hiebey zu verfahren, war ein Unternehmen, vor dem Sie ſchon etwas zurückbeben durften.

Ich.

Ich griff ohne weiteres die Sache an, indem ich, nach meiner Gewohnheit, raſtlos den hiſtoriſchen Faden verfolgte. Und hier iſt die Epoche meiner näheren Bekanntſchaft mit den Schriften des Spinoza. Ich hatte in Leibnitz geleſen, daß der Spinozismus der übertriebene Carteſianismus ſey. Die Principia Philosophiae Cart. des Spinoza waren mir bekannt, und ich erinnerte mich aus den angehängten Cogitatis Metaphysicis, was für eine von der

Carteſianiſchen ganz verſchiedene Anwendung der Beweis vom Daſeyn Gottes aus dem Begriffe dort erhielt. Die Opp. Posth. beſaß ich nicht, fand aber glücklich bey einem Freunde, unter Wolfs Schriften, die Ethik in einer Ueberſetzung, welche der Wolfiſchen Widerlegung vorgedruckt war. Hier ſtralte mir der Carteſianiſche Beweis in ſeinem vollen Licht entgegen; nämlich für welchen Gott er gelte, und für welchen durchaus nicht.

Meine Betrachtungen über dieſen Gegenſtand faßte ich in einen Aufſatz zuſammen, dem ich die größte Klarheit und Bündigkeit zu geben bemüht war. Ich zeigte ihn, ſobald er vollendet war, einem ſehr ſcharfſinnigen Manne, der Metaphyſik mit Eifer unter Wolf und Meier ſtudiert hatte, folglich einem wohl competenten Richter. Und nun ſtellen Sie ſich meinen Verdruß vor: weder mein Aufſatz, noch alle Erläuterungen, die ich mündlich hinzuthat, konnten meinen Freund von ſeinem Glauben an den Carteſianiſchen Beweis abbringen. Daſſelbige begegnete mir mit einem andern Gelehrten, einem Schüler des Daries und ſehr philoſophiſchen Kopfe, der in einer benachbarten Stadt wohnte. Das Fehlſchlagen dieſer

beyden Verſuche lag mir auf eine unangenehme Weiſe in Gedanken, und ich ſann auf Mittel, meine Sache noch deutlicher zu machen. Um dieſe Zeit kam mir der XVIIIte Theil der Litteraturbriefe zu Geſicht, welcher die Beurtheilung von Kants einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonſtration vom Daſeyn Gottes enthält. Der gnädig ſeyn wollende, nicht ſehr empfehlende Ton, in welchem hier von dieſer Schrift geſprochen wird, verhinderte mich nicht, im höchſten Grade aufmerkſam auf ſie zu werden. Die ausgezogenen Sätze und Stellen ſagten mir genug*). Meine Begierde, die Abhand-

*) Briefe, die neueſte Litteratur betreffend, Th. XVIII. S. 69. u. f. f.

„Das Daſeyn iſt gar kein Prädikat oder Determination von „irgend einem Dinge; ſondern es iſt die abſolute Poſition „eines Dinges, und unterſcheidet ſich dadurch von einem jegli„chen Prädikat, welches als ein ſolches jederzeit blos bezie„hungsweiſe auf ein anderes Ding geſetzt wird. — Das Da„ſeyn kann alſo nicht als eine Beziehung auf ein Ding ange„ſehen werden; ſondern es iſt das Ding ſelbſt, es iſt das Sub„ject, darauf alle Eigenſchaften, die durch den Namen des „Dinges bezeichnet werden, Beziehung haben. — Daher muß „man nicht ſagen: Gott iſt ein exiſtierend Ding; ſondern um„gekehrt: ein gewiſſes exiſtierendes Ding iſt Gott, oder es „kommen ihm alle die Eigenſchaften zu, die wir unter dem „Namen Gott begreifen.“

lung selbst zu besitzen war so groß, daß ich, um sicherer zu gehen, zugleich an zwey verschiedene Orte darum schrieb.

Ich hatte keine Reue über meine Ungeduld. Gleich die erste Betrachtung, vom Daseyn überhaupt, schien mir denselben Mann zu verrathen, der mich durch seine accedierte Abhandlung über die Evidenz in einem so hohen Grade schon verpflichtet

---

„Die innere Möglichkeit setzt allezeit ein Da„seyn voraus. Wenn kein Materiale, kein Datum zu „denken wäre, so könnte auch keine innere Möglichkeit gedacht „werden. Wäre nun alles Daseyn aufgehoben, so wäre nichts „absolute gesetzt, und überhaupt also auch nichts gegeben; es „wäre also auch kein Materiale zu etwas Denklichem da, folg„lich fiele auch alle innere Möglichkeit hinweg. — Die innere „Möglichkeit muß also ein Daseyn voraussetzen, und jedes in„nere Mögliche hat, quoad materiam, seinen Realgrund im „Daseyn der Sache.“

„Weil alles Mögliche etwas Wirkliches voraussetzt, wodurch „das Materiale alles Denklichen gegeben wird, so muß eine „gewisse Wirklichkeit seyn, deren Aufhebung selbst alle innere „Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige, dessen „Aufhebung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings noth„wendig. Also existiert etwas absolut nothwendiger Weise.“

„Was den letzten Grund von einer inneren Möglichkeit ent„hält, muß ihn von allem überhaupt enthalten, und es kann „dieser Grund nicht in verschiedene Substanzen vertheilt „seyn.“

hatte. Meine Freude ſtieg unter dem Fortleſen bis zum lauten Herzklopfen; und ehe ich an mein Ziel, das Ende der III ten Betrachtung gekommen war, hatte ich verſchiedene Male aufhören müſſen, um mich zu einer ruhigen Aufmerkſamkeit von neuem fähig zu machen.

Er.

Sie erinnern mich an Malebranche, der ein ähnliches Herzklopfen bekam, da er von ohngefähr über des Carteſius Abhandlung vom Menſchen gerieth. Fontenelle macht dabey eine ſchöne Anmerkung. „Die „unſichtbare und unnützliche Wahrheit,“ ſagt er, „iſt „nicht gewohnt, ſo viel Anhänglichkeit und Wärme bey „den Menſchen anzutreffen; und die gewöhnlichſten „Gegenſtände ihrer Leidenſchaften müſſen oft mit we„niger zufrieden ſeyn*).“

Ich.

Sie thun mir auf alle Weiſe zu viel Ehre mit dieſer Vergleichung an; es war diesmal zu viel perſön-

*) L'invisible et inutile verité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux d'y en trouver autant. Oeuvres de Fontenelle, Tom. V. p. 430.

liches Intereſſe mit im Werk; andere Beyſpiele könnte ich erzählen, die mir vielleicht etwas rühmlicher ſind. — Doch zur Antwort nun auf Ihre Frage über Urſache und Wirkung.

Aus dem, was ich Ihnen vorhin über meine Methode zu philoſophieren, die ich Sie nur wollte recht ins Auge faſſen laſſen, geſagt habe, können Sie leicht urtheilen, daß es keine ſchlechtere giebt, um geſchwind von der Stelle zu kommen. Ich brauchte Wochen, wo andre nur Stunden; Monate, wo ſie nur Tage; Jahre, wo ſie Monate gebrauchen. Ein ſolches langſames Weiterkommen hat aber das Gute, daß man um dies Wenige denn in der That doch weiter kommt, und den Verdruß nicht hat, indem man abſchneiden wollte, in die Irre gerathen zu ſeyn, und nun auf dem Rückwege ſich noch zehn, noch zwanzigmal aufs neue zu verirren. Hingegen auch das Böſe, daß es marternd iſt bis zur Verzweiflung, an ſchwierigen Stellen auszuhalten, bis entſcheidende Merkmale des rechten Weges ſich entdecken.

An eine ſolche Stelle kam ich, da ich die Möglichkeit der Entſtehung eines wirklichen Dinges in der Zeit, aus der Möglichkeit der Entwickelung einer

deutlichen Vorſtellung aus einer verworrenen, begreifen, und das principium *generationis* aus dem principio *compoſitionis* herleiten ſollte. Wenn ich den Satz des Grundes recht gefaßt hätte, ſtand in meinen Büchern, ſo müßte ich auch die nothwendige Verknüpfung von Urſache und Wirkung in der Zeit, oder die Quelle des wirklichen Aufeinanderfolgens deutlich einzuſehn im Stande ſeyn.

Der Satz des Grundes läßt ſich leicht erklären und beweiſen; er ſagt weiter nichts aus, als das totum parte prius esse necesse est des Ariſtoteles; und dieſes totum parte prius esse necesse est heißt, in dieſer Beziehung, wieder nichts anders, als idem est idem.

Drey Linien, die einen Raum einſchließen, ſind der Grund, das principium essendi, compoſitionis, der in einem Triangel befindlichen drey Winkel. Der Triangel aber iſt nicht vor den drey Winkeln da, ſondern beyde ſind zugleich in demſelben untheilbaren Augenblick vorhanden. Und ſo verhält es ſich überall, wo wir eine Verknüpfung von Grund und Folge wahrnehmen; wir werden uns nur des Mannichfaltigen in einer Vorſtellung bewußt. Weil aber dieſes ſucceßiv geſchieht, und eine gewiſſe Zeit darüber

verfließt, ſo verwechſeln wir dieſes Werden eines Begriffes mit dem Werden der Dinge ſelbſt, und glauben die wirkliche Folge der Dinge eben ſo erklären zu können, wie ſich die ideale Folge der Beſtimmungen unſerer Begriffe, aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorſtellung erklären läßt. — Ich weiß nicht, ob ich mich deutlich genug mache?

Er.

Ich glaube Sie zu verſtehen.

Ich.

Sie müſſen nicht glauben. *Νᾶφε, καὶ μὴ πίστευε*! Ich will ſuchen noch deutlicher zu werden.

Stellen Sie ſich einen Zirkel vor, und erheben Sie dieſe Vorſtellung zu einem deutlichen Begriff. Wenn der Begriff genau beſtimmt iſt, und nichts außerweſentliches enthält, ſo wird das Ganze, welches Sie ſich vorſtellen, eine ideale Einheit haben; und alle Theile werden, nothwendig miteinander verknüpft, aus dieſer Einheit hervorgehen. Nun haben wir, wenn wir von einer nothwendigen Verknüpfung des Succeſſiven reden, und das Verknüpfende ſelbſt in der Zeit uns da-

bey vorzuſtellen glauben, nie etwas andres wahrhaft in Gedanken, als gerade ein ſolches Verhältniß wie das bey dem Zirkel; ein Verhältniß, worin alle Theile zu einem Ganzen wirklich ſchon vereinigt und zugleich vorhanden ſind. Die Succeſſion, das objective Werden laſſen wir aus; als wenn es ſich von ſelbſt begriffe, wie es ſinnlich ſich von ſelbſt vor Augen ſtellt; da doch gerade dieſes, nemlich das Vermittelnde der Begebenheit, der Grund des Geſchehens, das Innere der Zeit, kurz das principium *generationis* dasjenige iſt, was eigentlich erklärt werden ſollte. — Sind Sie nun gewiß, daß Sie mich verſtehen?

Er.

Ich will Sie in den Stand ſetzen ſelbſt darüber zu urtheilen, indem ich Ihre Hauptſätze wiederhole..

Aus dem Begriffe eines in drey Linien eingeſchloſſenen Raumes folgt der Begriff dreyer in ihm befindlicher Winkel, und das Dreyeck iſt auch der Zeit nach im Begriffe, oder ſubjectiv, wirklich vor den drey Winkeln. In der Natur aber, oder objectiv, ſind die drey Winkel und das Dreyeck zugleich. Und ſo ſind auch Urſache und Wirkung im Vernunftbe-

griffe überall zugleich und in einander. Dieser Vernunftbegriff ist aus dem Verhältnisse des Prädicats zum Subject, der Theile zu einem Ganzen genommen, und enthält gar nichts von einem Hervorbringen oder Entstehen, das objectiv, oder außer dem Begriffe wäre.*)

Ich.

Sehr gut. — Aber wird uns dies nicht zwingen anzunehmen, daß in der Natur alles zugleich, und was wir Succession nennen, eine bloße Erscheinung ist?

Er.

Sie haben diesen paradoxen Satz schon in Ihrem ersten Briefe an Mendelssohn vorgetragen**). Aber mir deucht, er kann weder dem Spinoza zugehören, noch von Ihnen im Ernst angenommen werden.

---

*) Vergl. Von den göttlich. Dingen. Beyl. C.

**) „ Im Grunde ist das, was wir Folge oder Dauer nennen, „bloßer Wahn; denn da die reelle Wirkung mit ihrer voll„ständigen reellen Ursache zugleich, und allein der Vorstel„lung nach von ihr verschieden ist: so muß Folge und Dauer, nach „der Wahrheit, nur eine gewisse Art und Weise seyn, das „Mannichfaltige im Unendlichen anzuschauen.“ Briefe über die Lehre des Spinoza. S. 17. der ersten Ausg.

Ich.

Dieſer allerdings paradoxe Satz gehört nicht dem Spinoza, und wird auch von mir nur als bloße Folgerung behauptet. Seit fünfzehn Jahren und länger, habe ich ihn gegen manchen Philoſophen vertheidigt, und keiner hat mir im Schluſſe einen Fehler zeigen können. Aber Mendelsſohn war der erſte, der es unbedenklich fand ihn gelten zu laſſen.

Er.

Wenn ich nicht irre, ſo tadelte er blos, daß Sie Wahn anſtatt Erſcheinung geſchrieben hatten?

Ich.

Nichts als dieſes*). Ich weiß aber noch imme nicht, warum man eine Erſcheinung, die gar nichts objectives enthält, und ſich dennoch als etwas objectives darſtellt: warum man eine ſolche leere Erſcheinung nicht einen Wahn nennen ſollte? Das objective Vor-

---

*) In den Erinnerungen. „Was Sie hierauf von Folge „und Dauer ſagen, hat völlig meinen Beyfall, nur daß ich nicht „ſagen würde, ſie ſeyn bloßer Wahn. Sie ſind nothwendige „Beſtimmungen des eingeſchränkten Denkens; alſo Erſcheinun„gen, die man doch von bloßem Wahn unterſcheiden muß.“ Mendelsſ. an die Freunde Leſſings. S. 44.

bilden derſelben iſt ja als objectiv, ein eigentliches Blendwerk, und keine Erſcheinung.

Er.

Und ich begreife nicht, wie die objective Erſcheinung der Folge, eine blos ſubjective Art und Weiſe ſeyn ſollte, das Mannichfaltige im Unendlichen anzuſchauen. Wenn Sie den Apfel, den Sie da eben ſchälen, nun gleich durchſchneiden, ſo werden wir Kerne zu ſehen bekommen; und wenn Sie von dieſen Kernen künftiges Frühjahr einen in die Erde ſtecken, ſo wird nach einigen Monaten aus ihm ein Reis in die Höhe ſchießen. Und nun möchte ich wiſſen, wie dieſe Folge von Erſcheinungen im Wirklichen ſich aus einer Art und Weiſe das Mannichfaltige in dem Unendlichen anzuſchauen begreifen ließe. Die objective Folge, die ich in den Dingen wahrnehme, iſt ja etwas noch ganz anderes, als das Succeſſive der Handlung des Wahrnehmens in mir. Und auch ohne dieſe offenbare Verſchiedenheit: Was macht denn das Succeſſive im Denken um ein Haar begreiflicher, als das Succeſſive in andern Erſcheinungen? Wären die Gegenſtände alle zugleich, das iſt, in unveränderlichen Ver-

hältniſſen dem denkenden Weſen auf einmal gegenwärtig, ſo würden ſie auch nur Eine unveränderliche Vorſtellung in ihm ausmachen.

Ich.

Sie kommen mir den halben Weg entgegen. Alſo, das Succeſſive ſelbſt iſt das Unbegreifliche; und der Satz des zureichenden Grundes, weit entfernt, uns daſſelbe zu erklären, könnte uns verführen, die Realität aller Succeſſion zu läugnen. Denn wenn es mit dem Principio generationis nicht anders beſchaffen iſt wie mit dem Principio compositionis, ſo muß jede Wirkung als mit ihrer Urſache objectiv zugleich vorhanden gedacht werden. Iſt dieſe Wirkung wieder Urſache, ſo muß ihre unmittelbare Folge abermals mit ihr zugleich ſeyn, und ſo bis ins Unendliche. Alſo können wir auf dieſe Weiſe ſchlechterdings nicht zu einem Begriffe gelangen, der uns die Erſcheinung der Folge, der Zeit, oder des Fließenden erklärte. Denn zwiſchen die Urſache A und die Wirkung B ein Mittelding von Seyn und Nichtſeyn einrücken zu wollen, hieße, däucht mir, den Unſinn zum Vehiculo des Verſtandes machen.

Er.

Sie vermehren meine Verwirrung, anſtatt mir heraus zu helfen. Denn wenn der Begriff von Urſache und Wirkung, und die Vorſtellung des Succeſſiven, zwey ganz verſchiedene Dinge ſind, ſo kann jener Begriff eben ſo wenig ſich aus dieſer Vorſtellung entwickelt haben, als dieſe Vorſtellung aus jenem Begriffe ſich hat erklären laſſen. Auf dieſe Weiſe aber ſehe ich den Begriff von Urſache und Wirkung, als Principium fiendi, generationis, ganz vor mir verſchwinden, und es bleibt mir nichts als die Verwunderung übrig, wie nur dieſe Worte mögen in die Sprache gekommen ſeyn.

Ich.

In die Sprache von Weſen, die nur anſchauen und urtheilen könnten, würden ſie auch nicht gekommen ſeyn. Sind wir aber ſolche Weſen? Lieber, wir können ja auch handeln!

Wenn wir die erſten Bedeutungen der Wörter aufſuchen, finden wir nicht ſelten ein Licht, ſehr dunkel gewordene Begriffe damit aufzuhellen. Der nicht ſpeculative Menſch hatte lange geſprochen, ehe Philoſophen anfiengen zu reden, und ehe einige Philoſophen

es allmählig dahin brachten, daß der Gebrauch der Sprache umgekehrt wurde, und die Dinge sich nach den Worten richten mußten, wie vorher die Worte sich hatten nach den Dingen richten müssen. In dem gegenwärtigen Falle können wir noch kürzer davon kommen, und ohne den Worten nachzugehen, zur ursprünglichen Beschaffenheit des Begriffes selbst, wovon die unzweydeutigsten Nachrichten vorhanden sind, hinaufsteigen. Wir wissen nemlich von alten, und ungebildeten neuen Völkern, daß sie keine solche Begriffe von Ursache und Wirkung haben und gehabt haben, wie sie unter mehr gebildeten Völkern vor und nach entstehen. Jene erblicken überall lebendige Wesen, und wissen von keiner Kraft, die nicht sich selbst bestimmte. Jede Ursache ist ihnen eine solche lebendige sich selbst offenbare, freythätige, persönliche Kraft; jede Wirkung That. Und ohne die lebendige Erfahrung in uns selbst von einer solchen Kraft, deren wir uns in einem fort bewußt sind; die wir auf so manche willkührliche Weise anwenden, und, ohne sie zu vermindern, auch von uns ausgehen lassen können: ohne diese Grunderfahrung würden wir nicht die geringste Vorstellung von Ursache und Wirkung haben.

Er.

Sie haben doch nicht vergessen, was Hume von dieser Grunderfahrung sagt.

Ich.

So wenig als ich die Beweise in meinen Briefen an Mendelssohn und Hemsterhuis vergessen habe, aus denen sich ergab, daß das denkende Vermögen überall nur das Zusehen hätte, und auf keine Weise eine Quelle äußerlicher Handlungen seyn könnte.

Er.

Es ist nicht einerley, was in Ihren Briefen steht, und was Hume sagt. Lassen Sie uns bey Hume bleiben.

Ich.

Gut. Was sagt denn Hume?

Er.

Die Hauptsache besteht darin, daß wir nur aus Erfahrung, folglich erst nach der That wissen, daß auf diese oder jene Vorstellung, diese oder jene Bewegung unserer Glieder folgt, oder daß beydes mit einander in Verbindung steht. Es fällt uns eben so wenig ein, durch eine Handlung unseres Willens die

Bewegung unſeres Herzens vermehren oder vermindern, oder unſere Geſichtsfarbe verändern zu wollen, als es uns einfällt, durch eine ſolche Handlung dem Winde einen andern Lauf, oder einem Gebürg eine andere Geſtalt geben zu wollen. Wir ſind nicht einmal im Stande, eine ſolche Anwendung deſſen, was wir unſere Willenskraft nennen, zu verſuchen, weil wir nicht wiſſen wo wir dieſe Kraft nur aufſuchen ſollen, und wie ſie, wenn wir ſie aufgeſpürt hätten, an Ort und Stelle zu bringen wäre. Man verſuche einmal nur ſo tanzen zu wollen, wie ein Vestris kann tanzen wollen. Wo aber der Wille die That bey der Hand hat, wiſſen wir nie wie er dazu gekommen iſt, und gerathen bey'm Nachſpüren rückwärts von Moment zu Moment, in die dickſten Finſterniſſe. Denn niemand wird doch ſagen, daß er, z. B. ſeine Hand oder ſeinen Fuß, durch ſeinen Willen unmittelbar bewege. Muskeln, Nerven, eine Menge feſter und flüſſiger Theile mußte der Wille vorher in Bewegung ſetzen; welches er denn wenigſtens that, ohne zu wiſſen was er that. — Wie könnten wir nach dergleichen Betrachtungen, die ſich eben ſo leicht vermehren als erweitern laſſen, noch behaupten, daß wir uns einer Kraft, welche Thaten

hervorbringt, bewußt ſind, und aus ihr die Erkenntniß einer Urſache ſchöpfen?*)

Ich.

Hume darf ſich nicht über Sie beſchweren; es iſt wirklich das innerſte Mark ſeiner Einwürfe, was in wenigen Worten über Ihre Zunge floß. Aber dieſe Einwürfe greifen meine Behauptung kaum von der Seite an. Wie Sie wiſſen, geſteht Hume ſelbſt, in eben dieſer Abhandlung, daß wir die Vorſtellung von Kraft allein aus dem Gefühl unſerer eigenen Kraft haben, und zwar aus dem Gefühl ihres Gebrauchs um einen Widerſtand zu überwinden**). Das Gefühl einer Kraft, und die Wahrnehmung des Erfolgs ihrer Anwendung, giebt er alſo zu. Er hält aber dieſes für keine vollſtändige Erfahrung von Urſache und Wirkung, weil wir nicht auch empfinden, WIE dieſe Kraft dieſen Erfolg zuwege bringt. Seine Zweifel ſind, im Geiſte des Univerſal- oder Zwillings-Idealismus, den er zuerſt auf die Bahn brachte. Auf dieſe Weiſe

*) Enquiry concerning Human Understanding. Sect. VIII.

**) Enquiry concerning Human Understanding, the same Sect. p. 99. Note C.

kann ich allerdings bezweifeln, daß ich, vermöge deſſen, was mir als eine Kraft in mir erſcheint, meine Hand ausſtrecke, meinen Fuß bewege, den Faden unſeres gegenwärtigen Geſprächs verfolge, und ihn von meiner Seite lenke: weil ich weder die Natur von dem, was ich für die Urſache halte, noch ſeine Verknüpfung mit dem Erfolg einzuſehen im Stande bin: ich kann es eben ſo bezweifeln, wie daß ich Etwas außer mir wahrnehme. Sind Sie fähig durch dergleichen Zweifel ſich ſtöhren zu laſſen, ſo weiß ich Ihnen keinen Rath. Ich denke aber, Ihr Glaube ſiegt darüber eben ſo leicht wie der meinige.

Sie bemerkten vorhin, daß die Lehre des Spinoza über dieſen Punkt, von der ſkeptiſchen Lehre des Hume noch ſehr verſchieden ſey, und hatten darin vollkommen recht. Denn wenn auch, nach Spinoza, die Vorſtellungen die Handlungen nur begleiten, ſo iſt doch beydes in einander; beydes in Einem und demſelben untheilbaren Weſen und Bewußtſeyn unzertrennlich verknüpft. Der Wille iſt zwar nicht vor der Handlung und ihre wirkende Urſache; aber die Handlung iſt auch nicht vor dem Willen und ſeine wirkende Urſache: ſondern daſſelbe Individuum will

und handelt zugleich, in demſelben untheilbaren Augenblick. Es will und handelt nach der Beſchaffenheit, und gemäß den Erforderniſſen und Verhältniſſen ſeiner beſonderen Natur; welches alles ſich, minder oder mehr verworren oder deutlich, in ſeinem Bewußtſeyn darſtellt. Wie ſehr nun auch das Individuum von außen her beſtimmt werden mag, ſo kann es doch nur zufolge den Geſetzen ſeiner eigenen Natur beſtimmt werden, und beſtimmt ſich in ſo fern alſo ſelbſt. Es muß ſchlechterdings etwas für ſich ſeyn, weil es ſonſt nie etwas für ein anderes ſeyn, und dieſe oder jene zufällige Beſtimmung annehmen könnte; es muß ſelbſt wirken können, weil es ſonſt unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch daſſelbe geſchähe, fortgeſetzt würde, oder nur in ihm erſchiene.

Er.

Sie haben ſich tapfer gehalten, und ich werde wohl um Friede bitten müſſen. Daß unſer Bewußtſeyn lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung darſtellt, die ein reales, in ſich beſtimmtes und ſelbſtthätiges Princip voraus ſetzen, iſt auffallend: und ſo beruht der Begriff von

Urſache und Wirkung denn allerdings auf einem Facto, deſſen Gültigkeit nicht geläugnet werden kann, wenn man nicht in das Leere des Idealismus verfallen will. — Indeſſen iſt der Cauſalitäts-Begriff hiemit noch nicht, als ſchlechterdings zum Begriffe der Möglichkeit der Dinge überhaupt gehörig, dargethan. Da Sie ihn aus der Erfahrung herleiten, werden Sie ſeine abſolute Allgemeinheit oder Nothwendigkeit wohl im Stiche laſſen müſſen.

Ich.

Es wird darauf ankommen, was Sie unter der abſoluten Nothwendigkeit eines Begriffes verſtehen. Iſt es Ihnen genug, um einen Begriff einen nothwendigen Begriff zu nennen, wenn ſein Object, als ein ſchlechterdings allgemeines Prädicat, in allen einzelnen Dingen ſo gegeben iſt, daß die Vorſtellung dieſes Prädicats allen endlichen mit Vernunft begabten Weſen gemein ſeyn, und jeder ihrer Erfahrungen zum Grunde liegen muß: ſo glaube ich, Ihnen den Begriff von Urſache und Wirkung als einen nothwendigen, einen Grundbegriff; und das Geſetz der Cauſalverknüpfung als ein nothwendig das ganze Naturgebiet beherrſchendes Grundgeſetz, darthun zu können.

Er.

Wenn Sie das könnten . . !

Ich.

Stehen Sie mir nur zur Probe.

Sie wissen, wir sind darüber eins geworden, daß zu unserm menschlichen Bewußtseyn (und ich darf nur gleich hinzu setzen, zu dem Bewußtseyn eines jeden endlichen Wesens) außer dem empfindenden Dinge, noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird, nothwendig sey. Wir müssen uns von Etwas unterscheiden. Also zwey wirkliche Dinge außer einander, oder Dualität.

Wo zwey erschaffene Wesen, die außer einander sind, in einem solchen Verhältnisse gegen einander stehen, daß eins in das andre wirkt, da ist ein ausgedehntes Wesen.

Mit dem Bewußtseyn des Menschen und einer jeden endlichen Natur, wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt; und zwar, nicht blos idealisch, sondern wirklich.

Folglich muß auch überall, wo Dinge außer einander sind die in einander wirken, ein ausgedehntes Wesen wirklich vorhanden seyn; und die Vorstellung

eines ausgedehnten Wesens auf diese Weise, muß allen endlichen empfindenden Naturen gemein seyn, und ist eine objectiv wahre Vorstellung.

Geben Sie mir diese vier Sätze zu?

Er.

Ich gebe sie zu.

Ich.

Also weiter.

Wir fühlen das Mannigfaltige unseres Wesens in einer reinen Einheit verknüpft, die wir unser Ich nennen.

Das Unzertrennliche in einem Wesen bestimmt seine Individualität, oder macht es zu einem wirklichen Ganzen; und alle diejenigen Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, und die wir allein nach dieser Einheit unterscheiden können, (wir mögen nun annehmen, daß das Princip ihrer Einheit Bewußtseyn habe oder nicht,) werden Individua genant. Dahin gehören alle organische Naturen. — Wir können keinen Baum, keine Pflanze, als solche, das ist, ihr organi-

ſches Weſen, das Princip ihrer beſondern Mannigfaltigkeit und Einheit, zerlegen oder theilen.

Die menſchliche Kunſt vermag nicht Individua, oder irgend ein reales Ganzes hervor zu bringen; denn ſie kann nur zuſammenſetzen, ſo daß das Ganze aus den Theilen entſpringt, und nicht die Theile aus dem Ganzen. Auch iſt die Einheit, welche ſie hervorbringt, bloß idealiſch, und liegt nicht in dem hervorgebrachten Dinge, ſondern außer ihm in dem Zwecke und Begriffe des Künſtlers. Die Seele eines ſolchen Dinges iſt die Seele eines andern*).

---

*) Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but determiné, à une fin proposée, qui n'est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marqner les heures; un poëme pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l'ouvrage des hommes, ou d'un Etre borné, est un moyen pour produire un effet determiné, et non pour produire une substance. L'homme a entrevu, dans le mechanisme des animaux et des plantes, des moyens pour produire la génération, et l'accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, et les ouvrages de sa propre industrie; et il a appellé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l'ouvrage de l'homme n'est

Etwas, der Individualität einigermaaßen Analoges nehmen wir in der körperlichen Ausdehnung

---

une chose, que pour tel effet determiné; tandis que l'ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose, pour être telle independamment de ses effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n'est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogenes: tandis qu'un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu'il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; et l'homme ne produit que des moyens pour modifier des effets. *Aristée ou de la divinité*, p. 56.

Leibnitz ſagt gerade daſſelbe an verſchiedenen Orten. Ich rücke folgende Stellen hier ein, hauptſächlich um dasjenige, was in der Folge dieſes Geſprächs über dieſe Materie vorkommen wird, einzuleiten. In dieſer Abſicht iſt die dritte, aus dem Briefe an Remond, die merkwürdigſte.

L'unité d'une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d'un animal: celui ci pouvant être une substance douée d'une véritable unité, comme ce qu'on appelle *Moi* en nous; au lieu qu'une horloge n'est autre chose qu'un assemblage. *Leibn. Opp. T. II. P. I. p.* 68.

Par le moyen de l'ame *ou de la forme*, il y a une véritable unité qui répond à ce qu'on appelle MOI en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l'art, ni dans la simple masse de la matiere, quelque organisée qu'elle puisse être; qu'on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts et de roues. *Ibid.* T. II. P. I. p. 53.

überhaupt wahr, indem das ausgedehnte Wesen, als solches, nie getheilt werden kann, sondern überall dieselbige Einheit, die eine Vielheit unzertrennlich in verknüpft, vor Augen stellt.†)

Wenn Individua, außer der immanenten Handlung, wodurch ein jedes sich in seinem Wesen erhält, auch das Vermögen haben außer sich zu wirken: so müssen sie, wenn die Wirkung erfolgen soll, andre Wesen mittelbar oder unmittelbar berühren.

Ein absolut durchdringliches Wesen ist ein Unding.

Ein relativ durchdringliches Wesen kann, in so fern es einem andern Wesen durchdringlich ist, dasselbe weder berühren, noch von ihm berührt werden.

Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bey der Berührung, nennen wir den Widerstand.

Wo also Berührung ist, da ist Undurchdringlich-

Une véritable substance, telle qu'un animal, est composée d'une ame immatérielle, et d'un corps organique; et c'est le composé de ces deux qu'on appelle *Unum per se.* Ibid. T. II. P. I. p. 215.

†) Man vergleiche Link über Naturphilosophie (1806) S. 11, 12, 75, 79, 113, 124.

keit von beyden Seiten; folglich auch Widerſtand; Wirkung und Gegenwirkung.

Der Widerſtand im Raume, Wirkung und Gegenwirkung, iſt die Quelle des Succeſſiven; und der Zeit, welche die Vorſtellung des Succeſſiven iſt.

Wo alſo einzelne ſich ſelbſt offenbare Weſen, die in Gemeinſchaft mit einander ſtehen, vorhanden ſind, da müſſen auch die Begriffe von Ausdehnung, von Urſache und Wirkung, und von Succeſſion ſchlechterdings vorhanden ſeyn. Ihre Begriffe ſind alſo in allen endlichen denkenden Weſen nothwendige Begriffe: welches ich zu erweiſen hatte. — Thut Ihnen meine Deduction nicht Genüge, ſo laſſen Sie mich Ihre Gründe hören.

Er.

Ich finde gegen Ihre Deduction nichts einzuwenden. Denn wo mehrere einzelne Dinge in Verbindung ſtehen, da muß Wirkung und Gegenwirkung, da muß Succeſſion der Beſtimmungen ſeyn, oder es wären nicht mehrere einzelne Dinge, ſondern nur Ein einzelnes Ding; und hinwieder, wo nur Ein einzelnes Ding

wäre, da wäre keine Wirkung und Gegenwirkung, und keine Succeſſion der Beſtimmungen.

Ich.

Richtig. Wir hätten alſo die Begriffe von Realität, von Subſtanz oder Individualität, von körperlicher Ausdehnung, von Succeſſion, und von Urſache und Wirkung als ſolche herausgebracht, die allen endlichen ſich ſelbſt offenbaren Weſen gemein ſeyn müſſen, und auch in den Dingen an ſich ihren vom Begriffe unabhängigen Gegenſtand, folglich eine wahre objective Bedeutung haben.

Dergleichen Begriffe aber, die in jeder Erfahrung eben vollſtändig, und dergeſtalt als das Erſte gegeben ſeyn müſſen, daß ohne ihr Objectives kein Gegenſtand eines Begriffes; und ohne ihren Begriff, überhaupt keine Erkenntniß möglich wäre: dergleichen Begriffe hat man von je her ſchlechterdings allgemeine oder nothwendige Begriffe; und die aus ihnen entſpringenden Urtheile und Schlüſſe, Erkenntniſſe a priori genannt.

Wir brauchen alſo nicht, damit dieſe Grundbegriffe und Urtheile von der Er-

fahrung unabhängig werden, sie zu bloßen Vorurtheilen des Verſtandes zu machen; zu Vorurtheilen, von welchen wir geheilt werden müſſen, indem wir erkennen lernen, daß ſie ſich auf nichts, was den Gegenſtänden an ſich zukommt, beziehen, folglich keine wahre objective Bedeutung haben: ich ſage, wir brauchen dieſes nicht, weil die Grundbegriffe und Urtheile, weder von ihrer Allgemeinheit, noch von ihrer Nothwendigkeit etwas verlieren, wenn ſie aus dem, was allen Erfahrungen gemein ſeyn und ihnen zum Grunde liegen muß, genommen ſind: ſie gewinnen im Gegentheil einen weit höheren Grad von unbedingter Allgemeinheit, wenn ſie aus dem Weſen und der Gemeinſchaft einzelner Dinge überhaupt können hergeleitet werden. Als bloße Vorurtheile des menſchlichen Verſtandes gälten ſie nur für den Menſchen und ſeine eigenthümliche Sinnlichkeit; und zwar unter Bedingungen, die ihnen, nach meinem Urtheile, allen Werth benehmen würden. †)

†) Dieſe Deduction der aprioriſchen oder allgemeinen und nothwendigen Begriffe und Grundſätze gab mir (nämlich den Haupt- und Grundgedanken dazu) die Ethik des Spinoza an die Hand (v.

Er.

Hierin ſtimme ich mit Ihnen aus dem innerſten Grunde meiner Seele überein. Wenn unſere Sinne uns gar nichts von den Beſchaffenheiten der Dinge lehren; nichts von ihren gegenſeitigen Verhältniſſen und Beziehungen; ja nicht einmal, daß ſie außer uns wirklich vorhanden ſind: und wenn unſer Verſtand ſich blos auf eine ſolche gar nichts von den Dingen ſelbſt darſtellende, objectiv platterdings leere Sinnlichkeit bezieht, um durchaus ſubjectiven Anſchauungen, nach durchaus ſubjectiven Regeln, durchaus ſubjective Formen zu verſchaffen: ſo weiß ich nicht, was ich an einer ſolchen Sinnlichkeit und einem ſolchen Verſtande habe, als

---

Opp. Posth. pag. 74 — 81.) Ich ſetzte ſie der Kantiſchen Deduction der Kategorien entgegen, nach welcher dieſe Begriffe und Urtheile aus einem in ſich ſelbſt fertigen reinen Verſtande hervorgehen, der nun den in ihm ſelbſt allein gegründeten Mechanismus ſeines Denkens in die Natur blos überträgt, und ſo nur ein logiſches Erkenntnißſpiel treibt, durch welches der allgemeine Menſchenverſtand keineswegs befriedigt, vielmehr nur, wie von Hume, verſpottet wird. — Man ſehe Schulzens Grundſätze d. allg. Logik; die Recenſion dieſer Schrift in den Götting. gelehrten Anz. 1802 St. 142; und in Reinholds Beyträgen, Heft III, die Abhandlung über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verſtande zu bringen.

daß ich damit lebe; aber im Grunde nicht anders als wie eine Auster damit lebe. Ich bin alles, und außer mir iſt im eigentlichen Verſtande Nichts. Und Ich, mein Alles, bin denn am Ende doch auch nur ein leeres Blendwerk von Etwas; die Form einer Form; gerade ſo ein Geſpenſt, wie die andern Erſcheinungen die ich Dinge nenne, wie die ganze Natur, ihre Ordnung und ihre Geſetze. — Und ein ſolches Syſtem darf mit lauter Stimme und in vollen Chören angeprieſen werden, als wenn es das längſt erwartete Heil wäre, das in die Welt hat kommen ſollen. Ein Syſtem, welches alle Anſprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund ausrottet, und für die wichtigſten Gegenſtände nur einen ſolchen blinden ganz und gar Erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, wie man den Menſchen bisher noch keinen zugemuthet hat. Der Ruhm, aller Zweifeley auf dieſe Art ein Ende zu machen, iſt wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.

Ich.

Thun Sie nicht ſo böſe! Das Syſtem, gegen welches Sie eifern, wenn es ſo gelehrt wird wie

Sie es gefaßt haben, erhält ſchwerlich viele Anhänger.

Er.

Können Sie ſagen, daß ich es unrecht gefaßt habe? Ich verdanke ja meinen Begriff davon größtentheils Ihrem Unterricht.

Ich.

Gut. Gerade darum, weil Sie den tranſcendentalen Idealismus, wie ich glaube, recht gefaßt haben, ſollen Sie ſeiner Entwickelung nur ganz ruhig zuſehen, und ſich mit mir alles des Guten herzlich freuen, welches die Kritik der reinen Vernunft nothwendig ſtiften muß.

Er.

Die Kritik eines Dinges, das nicht iſt!

Ich.

Dergleichen Dinge bedürfen der Kritik am mehrſten. Ich meine ſo: Ein durchaus grundloſer Gedanke kann in einer menſchlichen Seele nicht entſtehen, und die Sprache kann für ihn auch kein Wort erfunden haben. Jedes Wort bezieht ſich auf einen Begriff; jeder Begriff urſprünglich auf Wahrneh-

mung durch den äußeren oder inneren Sinn. Die reinſten Begriffe, oder, wie Hamann ſie irgendwo genannt hat, die Jungfernkinder der Speculation, ſind davon nicht ausgenommen; ſie haben zuverläſſig einen Vater, wie ſie eine Mutter haben, und ſind zum Daſeyn auf eine eben ſo natürliche Weiſe gekommen, wie die Begriffe von einzelnen Dingen und ihre Benennungen, welche nomina propria waren, ehe ſie nomina appellativa wurden.

Er.

So wären Sie ja wohl im Stande mir die reine Vernunft — im Menſchen nämlich — wirklich darzuſtellen.

Ich.

Da Sie ſelbſt ein vernünftiges Weſen ſind, warum nicht? folgen Sie nur meiner Anweiſung. Leeren Sie Ihr Bewußtſeyn rein aus von allem materiellen Inhalt; es darf nichts von der Erfahrung allein Herrührendes, ihr allein Angehöriges darin zurückbleiben; geben Sie das alles vollſtändig und zuſammen an die Sinnlichkeit zurück; trennen Sie ſich ganz von ihr, damit der Moment des Verſuchs eintreten könne.

Er.

Es sey gewagt! — Und nun?

Ich.

Sie fragen? — Es ist unmöglich, wenn Sie allen materiellen Inhalt aus Ihrem Bewußtseyn wirklich vertilgten, daß nicht in demselben Augenblick eine in sich bestehende, aus sich allein hervorwirkende Kraft, daß nicht reine Vernunft sich Ihnen unwiderstehlich offenbarte.

Er.

Allerdings! — Aber sollte sich diese reine Vernunft nicht als überall nothwendig vorhanden nachweisen lassen, wo nur Spontaneität mit Bewußtseyn ist? Bey den Geschöpfen, die wir Thiere nennen, wohnt sie nur in einem andern Leibe, und erhält nach den verschiedenen Beschaffenheiten dieser Leiber und der Mittel der Erhaltung, welcher sie bedürfen, eben so viele verschiedene Richtungen, Anwendungen und Gestalten; hier in meinem Hühnerhunde zum Beyspiel eine ganz andre als dort in Ihren Wetterfischen.

Ich.

Ich kann Ihnen das einräumen, und werde

nichts dabey verliehren†). — Erinnern Sie sich der Stellen aus Leibnitz, die ich in meinem letzten Schrei-

†) Von hier an bis zum Ende des Gesprächs tritt der in der Vorrede angezeigte Fehler der Nichtunterscheidung zwischen Verstand und Vernunft immer sichtbarer hervor. So bald der Verfasser, einstimmig mit den Philosophen seiner und der vergangenen Zeit seit Aristoteles, annahm, Vernunft und Verstand seyen unter zwey Nahmen, doch in Wahrheit nur das bloße Reflexionsvermögen, die im Bilden von Begriffen und Begriffen von Begriffen, von Urtheilen und Schlüssen sich äußernde Spontaneität der Vorstellungskraft; so blieb ihm für das Vermögen der unmittelbaren Gewißheit, für jenes Vermögen der Offenbarung, welches er jetzt Vernunft nennt, kein andres Wort als Sinn, welchem eine, in der Anwendung nie ganz zu vertilgende Zweydeutigkeit anhängt, eben so wie den Worten Vernunft und Verstand, Empfindung und Gefühl. Er besorgte aber nicht, daß, weil er sich so ausdrückte, irgend jemand ihm den Vorwurf machen werde, er lasse alle Erkenntnisse als gleichartig in einander fließen, und, wie die Philosophen aus der Lockischen Schule, auch das ganze geistige Leben aus den Sinnen entspringen. Die Uebereinstimmung seiner Grundansichten mit den Grundansichten des entschiedenen und dafür allgemein anerkannten Antisensualisten Leibnitz, welche diese zweyte Abtheilung des Gesprächs auffallend darthut, mußten die Gefahr einer solchen Auslegung von ihm abwehren, und thaten es auch wirklich. Nur für sich selbst langte er damit nicht aus, weil Leibnitz denn doch im Grunde mit Locke nur dasselbe Spiel trieb. Beyde wollten die Vernunft zu Verstande bringen. Locke, indem er, nach Kants treffendem Ausdruck, die Verstandesbegriffe sensificirte, Leibnitz, indem er die Erscheinungen intellectuirte. So blieb die eigene Lehre des Verfassers in dem Gespräch unaufgestellt. Das System seiner Ueberzeugungen war in der Tiefe seiner Seele schon damals

ben an Mendelsſohn angeführt habe; leſen Sie Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft; oder noch beſſer, gehen Sie in ſich ſelbſt hinein, und forſchen Sie tief und immer tiefer dem, was wir Vernunft heißen, nach. Sie werden finden, daß Sie entweder das Princip der Vernunft, mit dem Princip des Lebens für einerley halten, oder die Vernunft zu einem bloßen Accidens einer gewiſſen Organiſation machen müſſen. Was mich betrifft, ſo halte ich das Princip der Vernunft mit dem Princip des Lebens für einerley, und glaube an gar keine innerliche oder abſolute Unvernunft*). Wir ſchreiben einem Menſchen vor

---

ganz daſſelbe, was es heute iſt, aber zu einer auch andern mittheilbaren Philoſophie noch nicht vollendet. Eingeſchreckt durch das wider ſeine Aeußerungen in dem Werke über die Lehre des Spinoza erhobene heftige Geſchrey der Schulen, war er auch geneigter ſich zu verſchließen als weiter mitzutheilen. Daher der ungenügende Ausgang des Geſprächs, das mehr nur abgebrochen als geſchloſſen wird. Was das Ganze betrifft, ſo berufe ich mich auf das in der Vorrede darüber Geſagte. Jeder, der dieſe Vorrede mit einiger Aufmerkſamkeit aber bis zu Ende lieſt, wird ſich über alle in dem Geſpräche ſelbſt enthaltenen Aeußerungen vollkommen zu recht finden und ſich auf das beſtimmteſte ſagen können, was und wie viel davon mir noch heute als Wahrheit gilt, und was und wie viel davon ich gegenwärtig zurücknehme und es als irrig und unſtatthaft verwerfe.

*) Vita est *principium perceptivum*. — Perceptio nihil aliud

dem andern einen höheren Grad der Vernunft zu, in demſelbigen Maaße, wie er einen höheren Grad von

---

est, quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechiae primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principiâ motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes;* et proinde *etiam* corpora brutorum *organica anima* praedita esse. — Sensio est perceptio quae aliquid *distincti* involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi et ad sensionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius et magis ordinatum. (Leibn. Opp. T. II. P. I. p. 227 et 232.) — On a cru que les pensées confuses different *toto genere* des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement moins distinguées et moins developpées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu'on a tellement attribué au corps certains mouvemens qu'on a raison d'appeller involontaires, qu'on a cru qu'il n'y a rien dans l'ame qui y reponde; et qu'on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point representées dans le corps. Mais il y a erreur dans l'un et dans l'autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions; parcequ'on n'a pas pris garde qu'à ce qui paroît le plus. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 87.) — Natura ubique organica est, et a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censeri debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus

Vorſtellungskraft äußert. Die Vorſtellungskraft äußert ſich aber nur reagirend, und entſpricht genau der

---

appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, a) ita ut revera anima animalve ante nativitatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu et perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, et ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, *et facile ex crassis subtilia intelligi possunt, quum utraque eodem modo se habeant.* Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, *quae ubicunque est, materiam constituit.* Et vero omnes substantiae creatae habent antitypiam, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur. (Ej. Opp. T. II. P. I. p. 228.) — [Oben zu a) gehörige Note: Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii et Chr. Wolfii contra animae immortalitatem objicitur: *Anima est substantia repraesentativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repraesentatur: tollis repraesentationem. Sine repraesentatione nulla spiritualitas, nulla immortalitas.* Hanc ipsam objectionem autem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit? — Ibid.] — — Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exserentem, *quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspici posset a satis perspicaci.* (p. 288.) — Itaque statuo animas quidem in animalculis

Fähigkeit, von den Gegenſtänden mehr oder weniger vollkommene Eindrücke anzunehmen; oder, die Spontaneität des Menſchen iſt wie ſeine Receptivität. Ich verweiſe Sie, beſonders was dieſen letzten Punkt angeht, nochmals auf Sulzers Zergliederung des Begriffs der Vernunft.

Er.

Ich kenne dieſe Abhandlung, und erinnere mich unter andern, daß Sulzer den Umfang der Vernunft von dem Umfange des Geſchmacks abhangen läßt, und ihren wahren Grund in der durch die Deutlichkeit der Vorſtellungen verurſachten Aufmerkſamkeit findet. Nun muß nothwendig dieſe Deutlichkeit der Vorſtellungen, die eine Urſache der Aufmerkſamkeit iſt, zu ihrer Urſache die Vollkommenheit der Eindrücke haben; welches denn allerdings darauf hinausläuft, daß die Vernunft, als auszeichnender Charakter des Menſchen vor den Thieren, nur der Charakter ſeiner beſondern Sinnlichkeit ſey.

Ich.

Dieß behauptet Sulzer auch mit klaren Worten.

---

seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, *donec per conceptum ad vitam humanam destinentur.* (p. 229.)

Und wo lebt seit Aristoteles die Philosophie, aus deren Grundsätzen sich nicht dasselbe ergäbe; die es nicht auch, in dieser oder jener Form, als Lehre vortrüge, und ihre Lieblingshypothesen darnach bildete? Nur daß wir meistens hinterher diese aus der Sinnlichkeit hervorgegangene Vernunft, ich weiß nicht was für ein Junges wunderbar gebähren lassen, das mit ganz eigenen Gaben und Kräften ausgerüstet seyn soll, um uns weit über die Sphäre unserer Empfindungen zu erheben. — Ich lästre doch wohl nicht, was auch Sie anbeten?

Er.

Darüber können Sie ruhig seyn. Sie müssen bemerkt haben, daß wenn ich von einem Menschen das Höchste sagen will, ich von seinem Sinne rede. Man hat nie mehr Verstand als man Sinn hat.

Ich.

Der gemeine Sprachgebrauch, der gewöhnlich klüger ist als die Philosophie, wenn sie ihn zum Narren machen will, lehrt dasselbe; zumal in unserer Deutschen Sprache, von welcher Leibnitz sagte: ignorat inepta. Die treffendsten Charaktere, sowohl

des Verſtandes als des Unverſtandes, ſind vom Sinne hergenommen. Unſinn, als der äußerſte Mangel des Verſtandes, ſteht dem Sinne entgegen. Hernach kommen Schwachſinn, Stumpfſinn, Leichtſinn, und ihr Entgegengeſetztes, Scharfſinn und Tiefſinn.

Er.

Sie vergeſſen den Wahnſinn; ein Wort, deſſen Bedeutung mir in dieſem Augenblick ganz außerordentlich auffällt. Wir nennen einen Menſchen wahnſinnig, wenn er ſeine Einbildungen für Empfindungen oder wirkliche Dinge hält. Alſo ſprechen wir ihm deswegen die Vernunft ab, weil ſeinen Vorſtellungen, die er für Dinge hält, das Ding, oder die ſinnliche Wahrheit mangelt; weil er für wirklich anſieht, was nicht wirklich iſt. Und folglich würde alle Vernunfterkenntniß geſchaffener Weſen zuletzt an ihrer ſinnlichen Erkenntniß geprüft werden müſſen; jene müßte von dieſer ihre Gültigkeit entlehnen.

Ich.

Mir deucht, wer hieran zweifelt, darf nur an ſeine Träume denken. So oft wir träumen, befinden wir uns in einer Art von Wahnſinn. Das Princip aller Erkenntniß, alles Wahrheitsgefühls, aller rich-

tigen Verknüpfung, die Wahrnehmung des Wirklichen verläßt uns, und in dem Augenblick, da ſie uns verläßt, oder aufhört überwiegend zu ſeyn, können wir Dinge (d. i. Vorſtellungen, die wir für Dinge halten, wie im Traume geſchieht) auf die tollſte Weiſe zuſammenreimen; denn wir reimen die Dinge objectiv nie anders zuſammen, als nach den objectiven Beſtimmungen der Ordnung, in der ſie uns erſcheinen; und die objective Ordnung, in der ſie uns im Traume erſcheinen, erfolgt hauptſächlich nach blos ſubjectiven Beſtimmungen. Wir halten aber überhaupt, was uns als objectiv erſcheint, für wirklich, oder wir glauben was wir ſehen, und können gar nicht anders; darum müſſen wir im Traume, wo das wirkliche Daſeyn das Zugleichdaſeyn des blos Vorgeſtellten nicht ausſchließt, die ungereimteſten Dinge glauben. Ueberall bequemt ſich die Vernunft nach den Erſcheinungen; ſie ſchickt ſich in den Wahn, wie ſie ſich in die Wahrheit ſchickt; träumt mit der Seele, und wacht mit dem Leibe.

Er.

Aber woher nun die Gewißheit, wenn wir wachen, daß wir nicht träumen? Woran läßt ſich das

Wachen vom Träumen, und das Träumen vom Wachen zuverläſſig unterſcheiden?

Ich.

Vom Träumen läßt ſich das Wachen nicht unterſcheiden, wohl aber vom Wachen das Träumen.

Er.

Was wollen Sie mit dieſem Wortſpiel?

Ich.

Sie erinnern, daß zu jedem Unterſchiede wenigſtens zwey Dinge erforderlich ſind.

Er.

Sie wollen ſagen, im wachenden Zuſtande haben wir eine klare Vorſtellung von dieſem Zuſtande, und zugleich vom Zuſtande im Traume; im Traume hingegen haben wir .... Nein, ſo geht es nicht.

Ich.

Nicht wahr, Sie wiſſen nicht, ob Sie im Traume mehr eine Vorſtellung vom Wachen, oder mehr eine vom Traume haben wollen?

Er.

So iſt es. Wir glauben zu wachen, wenn wir träumen; alſo haben wir beym Träumen eine Vorſtellung vom Wachen. Wir fragen uns oft im Trau-

me, ob wir nicht träumen; also haben wir selbst im Traume auch eine Vorstellung vom Träumen. Nun ist aber die Vorstellung vom Wachen im Traume eine falsche Vorstellung; und die vom Traume im Traume verdient gewiß keinen bessern Namen. Wirren Sie mir dieses auseinander, wenn Sie können.

Ich.

Das Auseinanderwirren ist eine böse Sache. Lassen Sie uns den Anfang des Fadens suchen.

Erinnern Sie sich noch, was Sie erst vor einer Stunde versicherten, nie in Ihrem Leben mehr vergessen zu können?

Er.

Sehr wohl!

Ich.

Schwerlich! Was Sie glaubten nie mehr vergessen, und nie mehr bezweifeln zu können, war, daß die Erkenntniß des Wirklichen außer uns, geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben werde, so daß kein andres Erkenntnißmittel dazwischen eintrete. Ferner: daß alle bloße Vorstellungen von Gegenständen außer uns nur Copien

der unmittelbar wahrgenommenen wirklichen Dinge seyn, und darauf auch immer, als auf ihre Quellen, zurückgeführt werden können. — War es nicht dieses, was Sie vollkommen gefaßt zu haben versicherten?

Er.

Und abermals versichere.

Ich.

Also noch einmal: alle Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind Copien der unmittelbar von uns wahrgenommenen wirklichen Dinge, oder sind aus Theilen derselben zusammengesetzt; kurz: bloße den wirklichen Dingen nachgemachte Wesen, die ohne dieselben auf keine Weise da seyn können?

Er.

Zuverlässig.

Ich.

Aber auch darin sind wir, meine ich, übereingekommen, daß diese nachgemachte Wesen von wirklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden können?

Er.

Richtig.

Ich.

Also muß in der Wahrnehmung des Wirklichen etwas seyn, was in den bloßen Vorstellungen nicht ist, sonst könnte beydes nicht von einander unterschieden werden. Nun betrifft aber dieser Unterschied gerade das Wirkliche und sonst gar nichts. Also kann in der bloßen Vorstellung das Wirkliche selbst, die Objectivität, nie dargestellt werden.

Er.

Wie? die Vorstellungen sind nur Copien der wirklichen Dinge, nur aus Theilen derselben zusammengesetzt, und sollen das Wirkliche doch nie darstellen können?

Ich.

Ich sage, die Vorstellungen können das Wirkliche, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge, nicht das Wirkliche selbst. Das Wirkliche kann außer der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewußtseyn außer dem Bewußtseyn, das Leben außer dem Leben, die Wahrheit außer der Wahr-

heit. Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewußtseyn und Leben, sind Eine und dieselbe Sache. Der Schlaf ist des Todes Bruder, und der Traum nur des Lebens Schatten. Wer nie gewacht hätte, könnte nie träumen, und es ist unmöglich, daß es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn gebe. Diese Wahrheit scheint mir von der größten Wichtigkeit zu seyn, deswegen bat ich Sie vorhin so sehr, den Erkenntnißgrund derselben, welcher der Erkenntnißgrund der Gewißheit selbst, und ihre einzige Quelle ist, recht fest zu halten.

Er.

Wirklich fühle ich erst jetzt, wie sehr Sie Ursache hatten, mir dieses so nachdrücklich zu empfehlen, und wie hart es hält, aus einem langen tiefen Traume recht zu erwachen. Man träumt das Erwachen selbst wieder in den Traum hinein, und hat nur desto größere Mühe, sich von neuem und vollkommen zu besinnen.

Ich.

Darum mein Freund, was die philosophischen

Magnetiſirer*) auch von ihren Manipulationen, und dem dadurch erregten divinatoriſchen Schlaf rühmen mögen: wir wollen lieber allen Schlaf uns aus den Augen reiben, und anſtatt dieſen eine Klemme zu erkünſteln, ſie ſo weit aufthun als wir können; lieber das Wachen verbeſſern, als das Träumen, und für keinen Preis uns desorganiſiren laſſen. Wer über ſeinen Vorſtellungen, und den Vorſtellungen von ſeinen Vorſtellungen aufhört die Dinge ſelbſt wahrzunehmen, der fängt an zu träumen. Die Verknüpfungen dieſer Vorſtellungen, die Begriffe die ſich aus ihnen bilden, werden dann immer ſubjectiver, und in demſelbigen Verhältniß an objectivem Inhalt ärmer. Wohl iſt das ein großer Vorzug unſerer Natur, daß wir fähig ſind, von den Dingen ſolche Eindrücke, die uns ihr Mannigfaltiges unterſcheidend darſtellen, anzunehmen, und ſo das innere Wort, den Begriff, zu empfangen, dem wir alsdann ein äußeres Weſen durch einen Schall unſeres Mundes erſchaffen, und

---

*) Den mediciniſchen Magnetismus laſſe ich an ſeinen Ort geſtellt ſeyn, ohne dafür noch dawider eine entſchiedene Meynung zu haben, weil verſtändige, gelehrte und ehrwürdige Männer verſichern geſehen zu haben, und ich nicht geſehen habe.

ihm die flüchtige Seele einhauchen. Aber dieſe aus endlichem Saamen gezeugten Worte, ſind nicht wie die Worte deß der da iſt, und ihr Leben iſt nicht wie das Leben des aus dem Nichts Weſen hervorrufenden Geiſtes. Laſſen wir dieſen unendlichen Unterſchied außer Acht, ſo entfernen wir uns in demſelben Augenblicke von der Quelle aller Wahrheit, verlieren Gott, die Natur, und uns ſelbſt. — Und es iſt ſo leicht, ihn außer Acht zu laſſen! Denn erſt werden unſere der Natur abgeborgten Begriffe minder oder mehr nach ſubjectiven Beſtimmungen der Aufmerkſamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abſtrahiren, und willkührliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältniſſe zu ſetzen, eine ſolche blendende Klarheit hervor, daß die Dinge ſelbſt davon verdunkelt, und am Ende gar nicht mehr geſehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher ſeyn, als der Zuſtand, in welchem ſich der Menſch alsdann befindet. Denn auch im Traume ſind wir nicht ohne alle Empfindung des Wirklichen. Aber die lebhafteren Vorſtellungen überwiegen dieſe ſchwachen Eindrücke, und die Wahrheit wird im Wahn verſchlungen.

Er.

Ich wünſchte, dieſe Vergleichung würde von einem guten Kopf einmal ſo ausgeführt, wie ſie ausgeführt zu werden verdiente. Ein merkwürdiger Unterſchied zwiſchen dem gemeinen und dem philoſophiſchen Traume müßte aber nicht vergeſſen werden; nemlich, daß man aus dem gemeinen Traume endlich doch von ſelbſt erwacht, in den philoſophiſchen hingegen ſich nur immer tiefer hineinträumt, und ſeine Vollkommenheit bis zum wunderbarſten Somnambulism erhöht.

Ich.

Sehr gut! Stellen Sie ſich einen Somnambuliſten vor, der auf die höchſte Spitze eines Thurms geklettert wäre, und nun träumte — Nicht, daß Er auf dem Thurm ſtünde, und von ihm getragen würde; ſondern daß der Thurm an ihm herabhienge; am Thurm hienge die Erde; und Er hielte das alles ſchwebend — O Leibnitz, Leibnitz!

Er.

Wie kommen Sie zu dieſer plötzlichen Ausrufung? Anrufung kann es doch unmöglich ſeyn.

Ich.

Warum ſollt' es nicht Anrufung ſeyn können? Ich wüßte kaum einen Denker, der heller gewacht hätte wie unſer Leibnitz.

Er.

Doch auch keinen der tiefer geträumt hätte? Wenn Sie dieſes vom Erfinder der präſtabilirten Harmonie und der Monaden läugnen, ſo weiß ich wahrlich nicht, was ich von ihrer Lobrede auf das Wachen denken ſoll.

Ich.

Die präſtabilirte Harmonie ruht auf einem Grunde, der mir ſehr feſt zu ſeyn dünkt, und auf den ich mit Leibnitz baue. Auch ſtehen die Monaden, oder die ſubſtanziellen Formen nebſt den angebohrnen Ideen, bey mir in nicht geringem Anſehen. — Was ſehen Sie mich ſo ſtarr an?

Er.

Ich kann nicht glauben, daß Sie meiner ſpotten wollen; und Ihr Ernſt kann es doch auch nicht ſeyn, wenn Sie von Schwarz und Weiß wie von einerley Farbe reden. Erſt leiten Sie die Beſchaffenheit der Vernunft aus der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit her,

und lassen die Vollkommenheit der Organisation die mögliche Vollkommenheit der Erkenntniß bestimmen; und nun läugnen Sie mit Leibnitz allen physischen Einfluß des Leibes auf die Seele, und lassen diese alle Vorstellungen aus sich selbst herausspinnen.

Ich.

Wenn Sie die Philosophie des Leibnitz im Leibnitz selbst studiert hätten, würden Sie mir keine Widersprüche vorwerfen. Es lehrt ja dieser große Mann ausdrücklich, und wird nicht müde zu wiederhohlen, daß alle erschaffenen Geister nothwendig mit einem organischen Körper vereinigt seyn müssen. Ich erinnere mich unter andern sehr deutlich einer Stelle in den Nouveaux Essais sur l'entendement humain, (p. 171) wo es heißt: „Die Sinne geben den Stoff „zur Reflexion, und wir würden unser Den„ken selbst nicht denken, wenn wir nicht „an etwas anders dächten, nemlich an die „Particularitäten, welche die Sin„ne uns verschaffen. Und ich bin über„zeugt, daß erschaffene Seelen und Geister sinnlicher „Werkzeuge und sinnlicher Vorstellungen eben so we„nig je entbehren können, als sie je ihren Verstand,

„ohne willkührliche Zeichen zu Hülfe zu nehmen, ge„brauchen können.“ — Eben dieſer Leibnitz ſagt in der Theodicee (§. 124.) ſogar: „Woran ſollte ein „vernünftiges Weſen denken, wenn keine Bewegung, „keine Materie, keine Sinne wären? Hätte ein ſol„ches Weſen nur deutliche Vorſtellungen,“ (d. i. erkennte es alles auf einmal unmittelbar und vollkommen,) „ſo wäre es Gott; ſeine Einſicht hätte keine „Gränzen. So bald aber eine Miſchung von ver„worrenen Vorſtellungen da iſt, ſo ſind Sinne, ſo „iſt Materie da. Deswegen giebt es nach meiner „Philoſophie kein vernünftiges Geſchöpf ohne irgend „einen organiſchen Körper; keinen erſchaffenen Geiſt, „der von aller Materie getrennt wäre.“ — Dieſelbige Behauptung finden Sie überall im Leibnitz wiederhohlt, denn ſie hängt mit allen ſeinen Grundſätzen auf das genaueſte zuſammen*).

Er.

Aber eben dieſer Leibnitz ſagt doch eben ſo ausdrücklich auch: daß man ihn ganz unrecht verſtehe,

*) Zu den auffallendſten Stellen gehören diejenigen, welche in dem dritten Schreiben an Mendelsſohn aus den Principes de la Nature et de la Grace angeführt worden ſind.

wenn man glaube, er eigne einer jeden Seele eine besondere Portion Materie zu, eine gewisse Masse, die ihr eigen zugehöre, und zu ihrem Dienst gewidmet sey. Er sagt ausdrücklich, daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden wie sie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln (d. i. eben die Vorstellungen und Bestimmungen des Willens hervorbringen) würden, wie sie gegenwärtig thun *).

Ich.

Sie bringen zwey Sätze in Verbindung, die nicht zusammen gehören. Was den ersten angeht, so soll durch denselben nur besser eingeschärft werden, daß jede Substanz jeder andern Substanz zugleich Sinn und Gegenstand sey, und es keine besondere Materie für die Werkzeuge der Anschauung gebe. Jede einzelne Form wird durch die Form des Ganzen bestimmt, und was wir Sinn nennen, ist nichts anders, als die Art des Verhältnisses einer Substanz zur andern im großen All **). Seele, Sinn und

*) Principia Philosophiae. §. 74. 84.

**) Les unités de substance ne sont autre chose, que de différentes concentrations de l'univers, representé selon les diffé-

Gegenſtand; Begierde, Genuß, und Mittel des Genuſſes, ſind in jedem Punkte der Schöpfung unzertrennlich vereinigt. Darum macht auch nach Leibnitz, die mit einem Leibe vereinigte Entelechie, ein Unum per se, und nicht blos ein Unum per accidens aus *). Wenn irgend ein Theil der Materie zu keinem organiſchen Gebäude gehörte, ſo wäre irgend ein Theil der Welt ohne Beziehung auf die übrigen. Alſo iſt jeder, auch der kleinſte Theil der Materie, ein gegliedertes Glied, und die Materie nicht allein ins Unendliche theilbar, ſondern wirklich ins Unendliche getheilt **).

---

reus points de vûe qui les distinguent. Leibn. Opp. T. II. p. 75.

*) Lettre à Mr. Remond de Montmort. §. III. (Opp. II. p. 215.) Nouveaux Essais p. 278. Vornemlich die Briefe an Des Bosses; Opp. T. II. P. I. p. 265.

**) Principia Philos. §. 68. Considérations sur les Principes de vie, et sur les Natures Plastiques. Opp. T. II. P. I. p 39. Am Schluſſe (p. 41) ſagt Leibnitz: Dieu seul est au-dessus de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *créatures* franches ou affranchies de la matiere, *seroient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les déserteurs de l'ordre général.* — S. 275. (ibid.) wo von den Engeln die Rede iſt, heißt es: Has (intelligentias) removere a corporibus et loco, est removere ab universali connexione et ordine mundi, quem faciunt relationes ad

Wie nach Spinoza ſo auch nach Leibnitz, ſtellt eine jede Seele zuerſt, das iſt unmittelbar, ihren Körper, und nicht anders, als gemäß der Beſchaffenheit und Einrichtung dieſes Körpers, die Welt vor. Non in objecto, ſagt Leibnitz, sed *in modificatione cognitionis objecti* monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et *distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum**).

---

tempus et locum. — Auf derſelben Seite, vorher, wo von einer zwiefachen Art, wie Engel mit Körpern vereinigt ſeyn können, die Rede iſt, ſagt Leibnitz: Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, *ut rationem habeant Entelechiae.*

*) Ibidem §. 62.

Folgende Stellen aus eben dieſen Princ. Philos. mögen die Materie noch mehr ins Licht ſetzen.

§. 24 Appareat inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis, ac gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status est.

§, 25. Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptiones sublimes, *dum iis organa concessit, quae complures radios luminis, aut complures undulationes aëris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces.*

§. 62. Caeterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quamlibet partem, et inprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit repraesenta-

Ich glaube nun zu Ihrem zweyten Satz übergehen zu können.

Er.

Da erwarte ich Sie!

Ich.

Und ich freue mich darauf, Sie da zu treffen.

---

tiva, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam, quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit, nisi confusa respectu partium universi, *nec distincta esse possit, nisi quoad exiguam rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis,* alias quaelibet monas foret aliqua Divinitas.

§. 64. Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet; multo tamen distinctius repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, et cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, *dum repraesentat hoc corpus*, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione.

§. 85. Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, et animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal et anima nec oriantur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum mundo: id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, et quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae elevantur ad gradum rationis, et praerogativam spirituum.

Wir ſind vorhin mit einander übereingekommen, als über etwas das in allen Syſtemen, die Idealiſtiſchen Syſteme allein ausgenommen, gleichen Beſtand hätte: daß, wie ſehr ein Individuum auch von außen her beſtimmt werden möchte, es doch allein nach den Geſetzen ſeiner eigenen Natur beſtimmt werden könne, folglich, in ſofern, ſich ſelbſt beſtimmen müſſe. Wir behaupteten einmüthig, ein ſolches Individuum müſſe etwas an und für ſich ſelbſt ſeyn, weil es ſonſt nie etwas für ein andres ſeyn, und dieſe oder jene zufällige Beſchaffenheit annehmen könnte; es müſſe an und für ſich ſelbſt wirken können, weil es ſonſt unmöglich wäre, daß irgend eine Wirkung durch daſſelbe entſtünde, fortgeſetzt würde, oder nur in ihm erſchiene. —

Nun ſagen Sie mir, ob Sie dieſe Meynung behalten wollen, oder nicht?

Er

Ich behalte ſie zuverläſſig.

Ich.

So werden Sie denn auch ohne Anſtand einräumen, und hätten mir es wahrſcheinlich auch ſchon gerade zu eingeräumt: daß die Gegenſtände, die wir

außer uns wahrnehmen, unſer Wahrnehmen ſelbſt, das iſt, die innere Handlung des Empfindens, Vorſtellens und Denkens nicht hervorbringen können; ſondern daß unſere Seele, oder die denkende Kraft in uns, jede Vorſtellung und jeden Begriff, als ſolche, ſelbſt und allein hervorbringen müſſe?

Er.

Ohne Anſtand. Der äußerliche Gegenſtand kann eben ſo wenig irgend eine Beſtimmung des Denkens, als ſolche, hervorbringen, als er das Denken ſelbſt, oder die denkende Natur hervorbringen kann. Wirklich drückt es zu wenig von dem Ungereimten der entgegengeſetzten Meynung aus, wenn man, wie Spinoza, fragt: ob die Seele eine lebloſe Tafel ſey, welche von den Dingen nur übermahlt werde; oder, wie Leibnitz, ob ſie Fenſter oder andre Oeffnungen habe, durch welche die Dinge hineinſteigen.

Ich.

Nun weiter. Das denkende Weſen, als ſolches, hat mit dem körperlichen Weſen, als ſol-

chem, keine Eigenſchaften gemein; es iſt alſo unmöglich . . .

Er.

Daß ſie in einander eingehen, wollen Sie ſagen, Beſtimmungen gegenſeitig mit einander wechſeln, ſich gegenſeitig geben, und von einander nehmen können: Alſo . . .

Ich.

Ich begreife nicht, was Sie dawider haben können, da dieſelbige Gedankenreihe, und daſſelbige Reſultat Ihnen in den Briefen über Spinoza ſo durchaus und ſo auffallend wahr geſchienen hat.

Er.

Mir deucht, da wäre doch ein mächtiger Unterſchied. Körperliche Ausdehnung und Denken ſind bey Spinoza nur verſchiedene Eigenſchaften Eines und deſſelben Weſens; bey Leibnitz hingegen zwey ganz verſchiedene Dinge, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie gerathen ſind.

Ich.

Zwiſchen Spinozens und Leibnitzens Vorſtellung von der Vereinigung des denkenden Weſens mit dem körperlich ausgedehnten Weſen, iſt allerdings ein Un-

terſchied. Ich glaube aber, Sie werden nach einer tieferen Unterſuchung finden, daß nicht Spinoza ſondern unſer Leibnitz dabey gewinnt*). Zwey ganz verſchiedene Dinge, wie Sie ſich ausdrücken, die, man weiß nicht in was für eine Harmonie (öfter gebraucht Leibnitz die Wörter Conformitas und Consensus) gerathen ſind, ſind nach Leibnitz das körperliche Weſen keinesweges. Sie ſind, was die erſchaffenen Weſen angeht, vollkommen ſo unzertrennlich bey ihm wie bey Spinoza.

Er.

Reimen Sie mir das mit der deutlichen Aeußerung des Leibnitz, die ich Ihnen vorgehalten habe: daß wenn es auch keine Seelen gäbe, die Leiber dennoch handeln würden, wie ſie gegenwärtig handeln; und umgekehrt, wenn es auch keine Leiber gäbe, die Seelen dennoch handeln würden, wie ſie gegenwärtig handeln.

---

*) Unterſchied und Vorzug liegen im Begriff der forma substantialis, welche der eigentliche Kern iſt, aus welchem Leibnitzens Syſtem erwuchs. Hierüber mehr an einem andern Ort. S. Briefe über die Lehre des Spinoza, zweyte Aufl. Beilage VI.

Ich.

Sie vergessen das PER IMPOSSIBILE, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt sich öfter dergleichen metaphysische Fictionen, wie er selbst sie wiederholt genannt hat. In dem ersten öffentlichen Vortrage seines neuen Systems äußerte er sich sogar dahin: „Daß die Perceptionen, oder die Vor„stellungen von äußeren Dingen, in der Seele, kraft „ihrer eigenen Gesetze, wie in einer besonde„ren Welt entstünden, und als wenn „nichts als Gott und die Seele vorhan„den wären.“ Aber nun lesen Sie seine Erläuterungen darüber, vornemlich die gegen Bayle; lesen Sie das Schreiben an Wagner; die Commentatio de Anima Brutorum; die höchst merkwürdigen Briefe an Des Bosses *). — Uebrigens möchte

*) Um weniger zum Nachschlagen geneigte Leser etwas mehr zu reizen, rücke ich hier ein Paar kurze Stellen aus den Briefen an Des Bosses, und ein Paar andre aus Leibnitzens zweyter Antwort an Bayle ein. „Quod anima non volendo, id est quâ spiritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Gallicis de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam con-

ich für keinen Preis mit einem philosophischen Zänker mich auf etwas von allem diesem einlassen. Leibnitz

---

sideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus et mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur. (Opp. T. II, P. I. p. 269.) — Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigat illa venire in substantiam compositam, nisi Deus aliter velit. (Ibid. p. 300.) — Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, et earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens. (Ibid. p. 320.) — Tout ce que l'ambition, ou autre passion fait faire *à l'ame de César*, est aussi représenté dans son corps: et tous les mouvemens de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvemens internes; et le corps est fait en sorte, que l'ame ne prend jamais de resolutions que les mouvemens du corps ne s'y accordent; les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caracteres qui les représentent à l'imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l'égard du détail des phénomenes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croyent que l'ame est matérielle, suivant Epicure et Hobbes, étoit véritable; ou comme si l'homme même n'étoit que corps ou qu'Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu'à l'homme ce que les Cartésiens accordent à l'égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l'homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne

hat seine Ideen so vielerley Köpfen und Systemen anzupassen, so häufig die Wahrheit dem Irrthum gleichsam nur unterzuschieben gesucht, und war überhaupt (gezwungen und ungezwungen) so voll allerley Rücksichten: daß wie seine Schriften nun da liegen, man leicht, auch mit dem ehrlichsten Gemüth, aus Vorurtheil oder Kurzsichtigkeit ihn mißverstehen, aber noch unendlich leichter aus Schalkheit ihn mit sich selbst entzweyen kann. Ein jeder nütze nach seiner Art diesen unschätzbaren Nachlaß. Sie aber, lesen Sie die Stücke die ich Ihnen nannte: hernach sprechen wir weiter.

Er.

Ich verstehe mich zum Lesen und zum Verschub. Aber Eins müssen Sie mir noch heute sagen: in wel-

---

soit un jeu d'images, de passions et de mouvemens. *On s'est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matiere de triomphe à l'erreur, en se prenant de ce biais.* (Opp. T. II. P. I. p. 83 et 84.) — La raison du changement des pensées dans l'ame, est la même que celle du changement des choses dans l'univers qu'elle représente. Car les raisons de Mécanique, qui sont developpées dans les corps, son réunies et pour ainsi dire concentrées dans les ames ou Entelechies, *et y trouvent même leur source.* (Ibid. p. 86).

chem Verſtande Sie den angebohrnen Ideen und den Monaden zugethan ſind. Ich habe eine Citation in petto, die ich gern anbringen möchte.

Ich.

Damit Sie deſto eher zum Schlage kommen, wollen wir mit den Monaden anfangen.

Laſſen Sie uns abermals von Sätzen ausgehen, über die wir uns heute ſchon einmal verſtanden haben, und worüber wir uns alſo wahrſcheinlich auf das Erſte Wort zum zweytenmal verſtehen werden.

Wenn ich drey, vier oder fünf verſchiedene Dinge hier auf dem Tiſche zuſammenſtelle, und ſie entweder nach ihrer Zahl oder andern Verhältniſſen in Einer Vorſtellung vereinige, ſo iſt meine Vorſtellung die Vorſtellung einer Totalität oder eines Ganzen. Dieſem Ganzen oder dieſer Totalität correſpondirt aber außer mir nichts, das an ſich ein Ganzes oder eine Totalität wäre. Die Einheit meiner Vorſtellung iſt keine wirklich objective oder reale, ſondern eine blos ideale Einheit.

Er.

Ganz richtig. Nur muß nicht vergeſſen werden, daß doch die Data zu dieſer Einheit, nicht allein was

die Materie, sondern auch was die Form angeht, wirklich außer mir vorhanden, und das Ganze oder die Totalität in sofern also auch wirklich objectiv ist. Ständen der isolirten Dinge nur vier da, so hätten Sie nicht die Vorstellung von fünfen; und ständen die fünfe in einer andern Ordnung, so könn'en Sie nicht zu demjenigen Bilde sie wahrhaft vereinigen, zu welchem Sie sie jetzt vereinigen. Wenn ich nicht irre, so hat aus dieser Ursache Leibnitz dergleichen Dinge semimentalia genannt, und sie mit dem Regenbogen verglichen.

Ich.

Richtig; und Ihre Bemerkung ist in verschiedenen Absichten von der größten Wichtigkeit. Sie setzt den wahren Unterschied zwischen dem Idealisten und dem philosophischen Realisten fest. Hier aber kommt es nicht auf objective Data zu einer Erscheinung, sondern auf das Verknüpfende im Dinge selbst an; auf das Verknüpfende zu einer realen vollkommenen objectiven Einheit. Daß aber hier diese isolirten Körper, weder zu der Zahl fünf, noch zu sonst einer Form innig verknüpft sind, und also für

ſich, außer der Vorſtellung, kein Ganzes ausmachen, werden Sie mir unbedenklich zugeben?

Er.

Unbedenklich.

Ich.

Daſſelbige wird von allen Kunſtwerken gelten müſſen, wie bewundernswürdig ihr Mannichfaltiges auch zu Einem Zweck zuſammengefügt ſey. Die Form, welche ihre Einheit ausmacht, wohnt in der Seele des Künſtlers der ſie erfand, oder des Kenners der ſie beurtheilt, nicht in ihr ſelbſt. In ihr ſelbſt iſt ſie ohne weſentlichen Zuſammenhang, wie der roheſte Klumpe.

Er.

Vollkommen richtig. Den organiſchen Weſen allein können wir eine ſolche innerliche Einheit zuſchreiben, die wahrhaft objectiv und real iſt.

Ich.

Alſo, wenn wir die fünf Gegenſtände hier auf dem Tiſche in ein wirkliches Ganzes, in ein unum per se verwandeln wollten, müßten wir ein organiſches Weſen aus ihnen bilden können?

Er.

So ist es.

Ich.

Würden wir aber eine solche Bildung durch ein bloßes Bilden wohl herauszubringen im Stande seyn, gesetzt auch, daß uns alle physischen Kräfte zu Gebot ständen, die Materie gränzenlos nach Willkühr zu zertheilen, und diese Theile eben so willkührlich und gränzenlos gegen einander in Bewegung zu setzen? Würde daraus wohl ein solches Gesammtes entstehen können, das eine Essenz, ein Compositum substantiale, ein unum per se ausmachte?

Er.

Unmöglich.

Ich.

Also, um die Möglichkeit eines organischen Wesens zu denken, wird es nothwendig seyn, dasjenige was seine Einheit ausmacht zuerst: das Ganze vor seinen Theilen zu denken?

Er.

Allerdings; und ich sitze hier, um durch Sie ein solches Denken in mir bewirken zu lassen.

Ich.

Das iſt in Ihnen ſchon lange ohne mich bewirkt, da Sie ſelbſt ein Compositum substantiale ſind, und zu dem Gefühl Ihres Daſeyns gewiß nie gekommen wären, wenn Sie dasjenige, was Ihre Einheit ausmacht, nicht zuerſt empfunden hätten. Sicher ſind Sie nicht aus der Peripherie in das Centrum, ſondern aus dem Centro in die Peripherie gekommen.

Er.

Ich bin weder aus der Peripherie in das Centrum, noch aus dem Centro in die Peripherie gekommen, ſondern mein ganzer Zirkel war mit Einemmale da. So lehren Sie ja ſelbſt.

Ich.

Wir wollen uns nicht damit aufhalten, einen Mißverſtand zu heben, der gering, und hier ohne Folgen iſt. Genug, Ihr Körper iſt aus einer unendlichen Menge von Theilen zuſammengeſetzt, die er annimmt und wieder zurückgiebt, ſo daß von allen auch nicht Einer weſentlich zu ihm gehören kann. Sie fühlen aber dieſe Theile als zu ihm gehörig mittelſt einer unſichtbaren Form, die wie einen Wirbel mitten in einem Strome verurſacht. Blos nach

Maaßgabe dieſer Form fühlen Sie die Menge der Theile, und Sie fühlen ſie in einem einzigen, unveränderlichen, untheilbaren Punkt, den Sie Ihr Ich nennen. Sollte dieſer Punkt wohl ein bloßer mathematiſcher Punkt ſeyn?

Er.

Unmöglich!

Ich.

Ein phyſiſcher dann.

Er.

Alſo vollends ein Unding.

Ich.

Etwas muß unſer Ich doch ſeyn, wenn es anders mit dem, was wir eben ausgemacht haben, ſeine Richtigkeit behält, nemlich, daß aus der Vielheit nie eine wahre objective Einheit entſpringen kann. Dieſes Etwas nun, das unmöglich etwas nicht reales iſt, wird von Leibnitz die ſubſtanzielle Form des organiſchen Weſens; das vinculum Compositionis essentiale, oder die Monade genannt. Und in ſo weit bin ich der Monadenlehre mit ganzer Seele zugethan.

Er.

Sie überraſchen mich. — Aber ich bitte, fahren Sie fort, und ſagen Sie mir, was für eine Vorſtellung Sie ſich von dieſer ſubſtanziellen Form der organiſchen Weſen machen.

Ich.

Ich glaube Ihnen dieſes ſchon geſagt zu haben. Eigentlich kann ich mir gar keine Vorſtellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Weſens iſt, ſich von allen Empfindungen und Vorſtellungen zu unterſcheiden. Sie iſt dasjenige, was ich im eigentlichſten Verſtande mich ſelbſt nenne, und von deſſen Realität ich die vollkommenſte Ueberzeugung, das innigſte Bewußtſeyn habe, weil es die Quelle ſelbſt meines Bewußtſeyns, und das Subject aller ſeiner Veränderung iſt. Die Seele, um eine Vorſtellung von ſich zu haben, müßte ſich von ſich ſelbſt unterſcheiden, ſich ſelbſt äußerlich werden können*). Von dem, was Leben

*) Nous connoissons *notre existence* par l'intuition, et celle des autres par sensation . . . L'appereeption immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c'est-à-dire les *premières ex-*

iſt, haben wir gewiß das innigſte Bewußtſeyn; aber wer kann ſich vom Leben eine Vorſtellung machen?

Er.

Das iſt wahr.

Ich.

Und nichts anders iſt unſere Seele, als eine gewiſſe beſtimmte Form des Lebens. Ich weiß nichts verkehrteres, als das Leben zu einer Beſchaffenheit der Dinge zu machen, da im Gegentheil die Dinge nur Beſchaffenheiten des Lebens, nur verſchiedene Ausdrücke deſſelben ſind; denn das Mannichfaltige kann im Lebendigen allein ſich durchdringen und Eins werden. Wo aber Einheit, reale Individualität aufhört, da hört alles Daſeyn auf, und wenn wir uns etwas, das kein Individuum iſt, als ein Individuum vorſtellen, ſo legen wir einem Aggregat unſere eigene Ein-

---

périences; comme les propositions identiques contiennent les premieres vérités *a priori*, ou de raison, c'est-à-dire les *premieres lumieres.* Les unes et les autres sont incapables d'être prouvées et peuvent être appellées immédiates; celles-là, *parcequ'il y a immédiation entre l'entendement et son objet*; celles-ci, *parcequ'il y a immédiation entre le sujet et le prédicat.* Leibn. Nouv. Essais sur l'entendement humain. Ch. IX. §. 3.

heit unter. Nicht das Concretum, sondern nur die Data dazu sind, in einem solchen Falle, wirklich außer uns vorhanden.

Er.

Das heißt, Sie stimmen mit Leibnitz auch darin vollkommen überein, daß es keine andre wahrhaft wirkliche Dinge in der Natur giebt noch geben kann, als organische Wesen; und behaupten, daß jede erschaffene oder endliche Substanz nothwendig aus Leib und Seele zusammengesetzt seyn muß, indem Leib und Seele gegenseitig sich dergestalt auf einander beziehen, daß keins ohne das andre natürlicher Weise bestehen kann.

Ich.

Auch das letztere mit Leibnitz. Die eigentliche Materie, welche er materiam secundam, oder die Massa nennt, ist, nach ihm, die Mischung der Wirkungen des Unendlichen*). In die-

*) Le mélange des effets de l'infini. Nouv. Essais, p. 12. La matiere n'est qu'un *amas* d'un nombre infini d'êtres. Je donne de la conception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d'ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vraie unité) avec ce qu'il faut à cet

ser Materie befinden sich die wahrhaft wirklichen Dinge, die alle, aus Leib und Seele zusammengesetzte, das ist, organische Wesen sind. Aber nicht jede Portion dieser Materie ist ein organisches Wesen.

Er.

Es ist unmöglich, von der Herrlichkeit und Größe dieses Systems nicht ergriffen zu werden.

Ich.

Wie ich den angebohrnen Ideen zugethan seyn kann, wird nun keiner weitläufigen Erklärung mehr bedürfen; ich brauche Sie nur an das, was wir vorhin von den schlechterdings allgemeinen Begriffen abgehandelt haben, zu erinnern, und Ihnen zu sagen, daß eben diese Begriffe meine angebohrnen Begriffe sind. Jene Entwickelung muß Ihnen nun doppelt einleuchten, da meine Heischesätze zu Grundsätzen auf die rechtmäßigste Weise seitdem empor gestiegen sind.

être pour être passif et doué d'un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et supreme etc. (Ibid. p. 407.)

Ich faſſe zuſammen und wiederhole.

Jedes erſchaffene einzelne Weſen bezieht ſich auf eine unendliche Menge anderer einzelner Weſen, die ſich alle wieder auf dieſes einzelne Weſen beziehen; und der gegenwärtige Zuſtand eines jeden dieſer einzelnen Weſen wird durch ſeinen Zuſammenhang mit allen übrigen in jedem Augenblick auf das genaueſte beſtimmt.

Alle wahrhaft wirkliche Dinge ſind Individua oder einzelne Dinge, und als ſolche, lebendige Weſen, principia perceptiva et activa, und außer einander.

Folglich, wie ein Individuum geſetzt wird, ſo müſſen nothwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succeſſion geſetzt werden; das heißt, es ſind dieſe Begriffe jedem Individuo angebohrne oder anerſchaffene Begriffe.

Dieſe Begriffe unterſcheiden ſich von allen übrigen Begriffen dadurch, daß ihre Gegenſtände unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weiſe gegeben ſind. Es ſind uns alſo die Gegenſtände dieſer Begriffe nie blos in der Vor-

ſtellung, ſondern immer auch wirklich gegenwärtig, und können durch keine Verrückung, wie ſie Namen haben möge, je nur einen Augenblick der unmittelbaren Wahrnehmung, und der nothwendigen Vereinigung im Begriff entzogen werden. Auch iſt der vollkommenſte Wahnſinn nicht vermögend, dieſe Wurzel des Verſtandes auszurotten.

Er.

Auf dieſe Weiſe habe ich gegen Ihre angebohrnen Ideen nichts einzuwenden. Es iſt klar, daß wir zu dem Bewußtſeyn unſeres Bewußtſeyns, dem Gefühl von uns ſelbſt nicht anders gelangen, als indem wir uns von etwas außer uns unterſcheiden. Dieſes Etwas iſt ein Mannichfaltiges Unendliches, in dem wir ſelbſt mit begriffen ſind. Die Begriffe von Einem, von Vielem und von Allem, nebſt ihren Grundeigenſchaften und Verhältniſſen, müſſen alſo in jedem, auch dem ſchwächſten Bewußtſeyn, ſchon gegeben ſeyn, und, dem Weſentlichen nach, unter allen möglichen Verwandlungen des Individui dieſelbigen bleiben. Ihre Deutlichkeit aber hängt von der Deutlichkeit des Bewußtſeyns ab, das ſt, von dem Grade in dem wir

uns, intenſiv und extenſiv, von den außer uns daſeyenden Dingen unterſcheiden.

Ich.

Sollten wir nicht auch nach dieſem Grade den Grad der Vernunft und des Lebens, den eine Gattung von Geſchöpfen vor der andern voraus hat, überall mit Sicherheit beſtimmen können?

Er.

Ich glaube, wir können es.

Leben und Bewußtſeyn ſind Eins. Der höhere Grad des Bewußtſeyns hängt von der größeren Anzahl und der Beſchaffenheit der im Bewußtſeyn vereinigten Wahrnehmungen ab. Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas äußerliches und etwas innerliches, und beydes im Verhältniß zu einander aus. Jede Wahrnehmung iſt folglich an ſich ſchon ein Begriff. Wie die Action, ſo die Reaction. Iſt die Fähigkeit, Eindrücke anzunehmen, ſo mannichfaltig und vollkommen, daß ein articulirtes Echo im Bewußtſeyn laut wird, ſo erhebt ſich über die Empfindung das Wort; es erſcheinet, was wir Vernunft, es erſcheinet, was wir Perſon nennen*).

*) Leibnitz, Principes de la nature et de la grace, §. IV. VI.

Das vernünftige Wesen ist also von dem unvernünftigen durch einen höheren Grad des Bewußtseyns, folglich des Lebens, unterschieden, und dieser Grad muß in demselbigen Verhältniß steigen, wie das Vermögen steigt, sich von andern Dingen extensiv und intensiv zu unterscheiden. — Gott unterscheidet sich von allen Dingen auf das vollkommenste, und muß die höchste Persönlichkeit, und allein eine ganz reine Vernunft besitzen.*)

Ich.

Es ist also nicht wohl möglich, wenn man nicht sich selbst und sein eigenes Leben haßt, die Vernunft gering zu schätzen. Aber wie werden wir es am besten angreifen, um ihr je mehr und mehr in uns aufzuhelfen? — Werden wir nicht am weisesten handeln,

*) Deus, sufficiens sibi, causa est materiae et aliorum omnium: itaque non est anima mundi (wie unser Ich des organischen Körpers); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus... Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. Opp. T. II. P. I. p. 275 et 276. S. auch ibid. p. 44.

wenn wir ſuchen ihr ganz unmittelbar beyzukommen, um geradezu ihre Kräfte nach der Reihe zu ſtärken und zu vergrößern? — Kurz, wenn wir uns in einem fort nur bemühen, die Vernunft recht vernünftig zu machen? — Was meynen Sie?

Er.

Ich meyne, daß es der Erbſchade, der uralte Krebs der Menſchheit iſt, den Kern über der Schaale, die Sache über dem Schein, das Weſen über der Form zu vergeſſen. Ueberall iſt Religion in Cärimonien und Aberglauben; bürgerliche Vereinigung in politiſche Maſchinerie; Philoſophie in Geſchwätz; Kunſt in Gewerb ausgeartet: warum ſollte nicht auch einmal der Gebrauch der Vernunft in einen bloßen Gebrauch ihrer Art und Weiſe ausarten können?

Ich.

Die verſchiedenen Namen, die jetzt von ihr im Schwange ſind, bezeugen, daß man ſie auf allerhand Art und Weiſe zu gebrauchen wenigſtens der Meynung iſt; denn alle dieſe Namen ſind von dieſem oder jenem Gebrauch, der von ihr gemacht wird, hergenommen. Mir deucht, ich höre ſie am häufigſten und lauteſten eine Fackel nennen, wozu ſie, all-

mälig, aus einem ſchwachen Lichte ſoll geworden ſeyn. Und von dieſer Fackel heißt es denn auch, daß ſie überall hingetragen wird, welches mit der Vernunft, ſo lange ſie nur ein Licht war, auch nicht geſchah. — Ich muß bekennen, daß ich ſelbſt die Vernunft, die eine Fackel geworden iſt, noch nicht geſehen habe. Meine Vernunft iſt ein Auge und keine Fackel. Und wenn ich mich nicht ſehr betrüge, ſo hat man immer, da man noch blos ein Licht an der Vernunft hatte, mit dem Worte Licht die Sehkraft ſelbſt gemeynt. — Alles Verdachtes gegen die Fackel kann ich mich nicht erwehren. Oft wird eine wohin getragen, damit ein einzelner Gegenſtand recht helle geſehen, und vornemlich darum ſo helle geſehen werde, damit es um ihn herum deſto finſterer ſey*).

Er.

Das Räthſel mit der Fackel kann ich Ihnen

---

*) Der ſelige Leßing pflegte den Geiſt des Jahrhunderts durch eine Vergleichung mit den Krebſen, die man zuweilen mit Einer ungeheuer großen Scheere, und einer elend kleinen daneben findet, zu charakteriſiren. Er ſagte von ſich, daß er lieber ein mittelmäßiger Krebs mit zwey gleichen Scheeren ſeyn möchte.

vollends auflöſen. Ganz leere Pralerey iſt es nicht damit. Es iſt dieſelbe Fackel, welche ehmals die Erfahrung zur Vernunft trug, wo die Wahrheit ſie aus ihrer Hand empfieng. Man ſagte: die Fackel gehöre der Erfahrung nicht. Und die ſie ihr von hinten zu aus der Hand riſſen, ſchrien nun aus vollem Halſe: ihnen gehöre die Fackel! und an jedem Ort, wohin ſie die Fackel trügen, da ſey die Vernunft und die Wahrheit; und an jedem andern Ort, die Lüge. — Aber es iſt ein Gemurmel, als wolle die Fackel nicht in Brand bleiben, wie ſehr man ſie auch zerſtampfe und im Winde herumſchwinge.

Ich.

O, daß ſie wieder in die Hände der Erfahrung käme, und es begänne von neuem der alte Zug mit ihr zur Vernunft und zur Wahrheit! — Es kann ja dem ſcharfen und tiefen Beobachter unmöglich doch entgehen, daß alle unſere Erkenntniß auf dem Poſitiven beruht, und daß wir in dem Augenblick, da wir es verlaſſen, in Träume und die leerſten Einbildungen gerathen. Poſitiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das ſich uns darſtellt, ſind, wie wir

geſehen haben, ſelbſt diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen. Poſitiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das ſich uns darſtellt, ſind, auffallender noch, unſere comparativ allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verworrenen Vorſtellung von Allem, und ihr Gegenſtand iſt uns immer und in jedem auch dem kleinſten Theile der Schöpfung gegenwärtig; dieſe, auf einer verworrenen Vorſtellung nur von Einigem, und ihre Gegenſtände ſind uns nicht immer, und auch nur in dieſem uud jenem Beſondern gegenwärtig. Alſo können ſo wenig die abſolut allgemeinen Begriffe, als die nur comparativ allgemeinen uns über das, was wir in uns und außer uns wirklich empfinden oder empfunden haben, hinausführen. Die vollkommnere Wahrnehmung, und der höhere Grad des Bewußtſeyns der damit verknüpft iſt, darin beſteht das Weſentliche desjenigen Vorzugs unſerer Natur, den wir Vernunft heißen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln ſich daraus von ſelbſt. Sobald ein Mannichfaltiges von Vorſtellungen, in Einem Bewußtſeyn vereinigt, einmal geſetzt iſt, ſo iſt damit zugleich geſetzt, daß auch dieſe Vorſtellungen, theils

als einander ähnlich, theils als von einander verſchieden, das Bewußtſeyn afficiren müſſen. Das Bewußtſeyn wäre ja ſonſt ein todter Spiegel und kein Bewußtſeyn; kein in ſich concentrirendes Leben. Wir haben alſo außer der urſprünglichen Handlung der Wahrnehmung, keine beſondere Handlungen des Unterſcheidens und Vergleichens nöthig, bey denen ſich auch gar nichts denken läßt. So erkläre ich mir auch das Nachſinnen, das Ueberlegen, und ihre Wirkungen, aus der immer fortgeſetzten Bewegung (wenn ich mich ſo ausdrücken darf) des activen Princips in uns gegen (nicht wider) das paſſive, nach Maaßgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältniſſe. Bey jeder Wiederholung ihres Consensus in Abſicht eines nemlichen Gegenſtandes muß die Vorſtellung neue Beſtimmungen erhalten, und bald mehr ſubjectiv bald mehr objectiv vergrößert werden. Die Entdekkung wichtiger Wahrheiten, und die Entſtehung lächerlicher Irrthümer, wird auf dieſe Weiſe gleich begreiflich.

Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein — ohne zu erwägen, daß dieſe ſich nur reagirend äußert — die Vernunft betrachten: ſo ſehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wiſſen nie recht

was wir an ihr haben. Charakterisiren wir sie als das Vermögen Verhältnisse einzusehen, so ist die Fähigkeit vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniß nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern.

Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn — das Wort Sinn in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen, — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maaß den Vorzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muß die eigene Erfahrung gelehrt haben, daß er bey seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schließens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt

und ſinnt, und zieht ſie ſinnend immer dichter an das Auge ſeines Geiſtes. Und wie ein lichter Punkt hervorſpringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt ſie jedes Urtheil das in ihr entſteht. In willkührlicher Anſchauung, Betrachtung allein iſt ſie thätig.

Er.

Aber ſo könnte man ja wohl gewiſſermaaßen ſagen, die ganze Vernunft käme von außen in den Menſchen herein.

Ich.

Was kann man nicht gewiſſermaaßen ſagen? Wenn aber die Vernunft ein lebendiges Princip vorausſetzt, das eine Welt in einem untheilbaren Punkte zuſammenfaſſen, und aus dieſem Punkte zurückwirken kann auf das Unendliche, ſo ſehe ich nicht, wie man auch nur gewiſſermaaßen wollte ſagen können, die Vernunft komme dem Menſchen von außen. Das Geſchäft der Sinne iſt, Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. — Wem zu überbringen? — Wo geſchieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer ſolchen bloßen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniß, ſind lebendige

Begriffe, die ein lebendiges Weſen, welches in ſeine Einheit das Mannichfaltige thätig aufnehmen kann, vorausſetzen. Die dunkelſte Empfindung aber drückt ſchon ein Verhältniß aus. Und ſo muß man nicht allein von den Erkenntniſſen, die a priori heißen, ſondern überhaupt von aller Erkenntniß ſagen, daß ſie nicht durch die Sinne gegeben, ſondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewirkt werden könne. Sinnlichkeit, wenn darunter etwas anders als — ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung — wobey das zu ſcheidende und zu verbindende Subſtanzielle ſchon vorausgeſetzt wird, verſtanden werden ſoll, iſt nur ein leeres Wort. Als ein ſolches Mittel aber iſt ſie das Werkzeug der allmächtigen Liebe, oder (Sie dulden einen kühnen Ausdruck) der geheime Handgriff des Schöpfers. Allein durch dieſes Mittel konnte die Wohlthat des Lebens; die Wohlthat des ſich unterſcheidenden, und dadurch ſich ſelbſt genießenden Daſeyns einer unendlichen Schaar von Weſen verliehen, und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden. — Ein Schauer ergreift mich, ſo oft ich dieſes denke; mir iſt jedesmal, als empfienge ich in dem Augenblick

unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele.

Er.

Sie erinnern mich an das ehrwürdige alte Buch, wo es heißt; „Und Gott der Herr machte den Men„schen aus einem Erdenkloß, und er blies ihm ein den „lebendigen Odem in seine Nase. Und also ward der „Mensch eine lebendige Seele.“ — Das Gefäß, der Leib, mußte zuerst gebildet werden, und wurde, um Gefäß zu seyn, allein gebildet.

Ich.

Die Vorstellungsarten der Menschen sind verschieden, und nicht ein jeder sieht dasselbe in den Dingen. Nach meiner Vorstellungsart ist in dem aus Leib und Seele überall zusammengesetzten Wesen, in dem auf diese Weise durch Trennen und Binden bis ins Unendliche vervielfältigten Leben, die freye Hand eines allgenugsamen Gebers, ich möchte sagen bis zum Ergreifen, sichtbar. Was wir Materie nennen, gränzt ans Nichts durch seine unwesenhafte Theilbarkeit bis ins Unendliche. — Was ist Körper? Was ist organischer Körper? — Alles Nichts, alles Unding, und ohne eine Spur von wesenhaftem Be-

ſtande, wenn nicht Form durch Subſtanz, ein Reich der Geiſter zuerſt gedacht; wenn nicht von der ſchlechterdings einfachen Natur des Lebens ausgegangen wird. — Alſo jedes, auch das kleinſte Syſtem, deren Millionen in einer Made enthalten ſeyn können, erfordert einen Geiſt der es einigt, bewegt und zuſammenhält — einen Herrn und König des Lebens. — Und das Syſtem aller Syſteme, das All der Weſen, würde bewegt und zuſammengehalten — von Nichts? — Es wäre nicht geeinigt? — Denn wenn es geeinigt iſt, ſo muß es durch Etwas geeinigt ſeyn, und nichts iſt wahrhaft Etwas, als der Geiſt. Derjenige Geiſt aber, der das All zu Einem macht, den Haufen der Weſen bindet zu einem Ganzen, iſt unmöglich ein Geiſt der nur eine Seele wäre. Die Quelle des Lebens bedarf keines Gefäßes. Sie iſt nicht wie der Tropfe, der es bedarf, daß ein Gefäß ihn ſondernd faſſe und bewahre. SCHOEPFER iſt dieſer Geiſt; und das iſt ſeine Schöpfung, daß er Seelen eingeſetzt, endliches Leben geſtiftet, und Unſterblichkeit bereitet hat.

Er.

Mir iſt das nicht weniger auffallend wie Ihnen,

daß ein eingeschränktes Leben, wie wir überall — bewirkt durch eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen — wahrnehmen, auf ein uneingeschränktes absolutes Leben, und einen freyen Urheber des Mannichfaltigen durch sonderndes Bilden gerade hinweist. Dieses überschwengliche Wesen aber begreifen, seine Natur einsehen, ergründen wollen, würde heißen einen Gott suchen, der uns den Gott werden lasse. Wie thöricht! Wir wundern uns, erschrecken wohl gar darüber, daß ein allein in sich seyendes, durchaus vollkommenes Wesen, uns endlichen, und darum nothwendig in unserem Daseyn und Wirken eingeschränkten und bedingten, wesentlich unvollkommenen Wesen, als ein unmögliches Wesen erscheint. Welch ein Schöpfer, der dem Geschöpf nicht also erscheinen müßte?

Ich.

Die Anmaaßungen und Begierden der Menschen sind sonderbar genug. Sie möchten gern mit den bloßen Augen sehen, ohne Licht; und noch lieber gar auch ohne Augen. So, meynen sie, würde man erst recht eigentlich, wahrhaft und natürlich sehen. Nach dergleichen Vorstellungsarten das Un-

natürlichſte als das Natürlichſte, und das Natürlichſte als das Unnatürlichſte zu betrachten, das heißt dann Philoſophie. Ich erinnere mich, daß ich in einer vermiſchten Geſellſchaft einmal die Frage aufwerfen hörte: wie das menſchliche Geſchlecht wohl möchte fortgepflanzt worden ſeyn, wenn der Sündenfall nicht eingetreten wäre? Göthe antwortete ſchnell: ohne Zweifel durch einen vernünftigen Discurs!†)

Er.

Köſtlich! Aber was meynen Sie wohl, daß aus unſeren vernünftigen Discurſen geworden wäre, wenn wir, ſo wie wir ſind, in einer Welt uns befänden, die an Unregelmäßigkeit dem Mährchen vom Schlaraffenlande gliche?

Ich.

Dieſe Frage kann Ihnen die Geſchichte großentheils beantworten. Sie finden dort eine Menge ver-

---

†) Dieſer Blitzſtrahl des Geiſtes wurde ſpäter zu folgendem ſinnreichen Spruch:

Fortzupflanzen die Welt ſind alle vernünft'gen Discurſe
Unvermögend; durch ſie kommt auch kein Kunſtwerk hervor.'

Göthes Werke Th. I. S. 403.

ſchiedener Welterſcheinungen, und zugleich, daß die Vernunfterſcheinungen den Welterſcheinungen allemal genau entſprochen haben. Könnten wir in der Natur nur einigermaaßen den Meiſter ſpielen, oder auf das Ganze der Geſellſchaft wirken, wie es in unſeren Häuſern und in einzelnen Staaten geſchieht, die unſinnige Welt von der Sie eben ſprachen, und ihr Correlatum die unſinnige Vernunft, wären lange da. Aber ſo hält eine unwandelbare objective Vernunft, die wankende und ſchwankende ſubjective mit Gewalt noch immer ſo weit im Gleiſe, daß ſie nicht vollends umwerfen kann. Hie und da hat es zuweilen ausgeſehen, als wollte man verſuchen, Gewalt gegen Gewalt zu gebrauchen, und es wäre daran, daß die Menſchen ſelbſt aus dieſem Gleiſe kämen.

Er.

Wäre dieſes unſer eigener Fall, ſo machte es mit dem philoſophiſchen Evangelio, — daß wir auf dem beſten Wege ſeyen, von unſerer Vernunft allein regiert zu werden, und das goldne Zeitalter anzutreten, — einen ſonderbaren Contraſt.

Ich.

Ich wüßte nicht. Verſtändigen wir uns über

die Sache; Sie werden finden, daß sie dennoch sich gewissermaaßen denken und annehmen läßt.

Ist die menschliche Vernunft etwas anderes, als die menschliche Seele selbst, in so fern sie über ihre einzelnen Empfindungen und Wahrnehmungen in Begriffen sich erhebt, und nach Vorstellungen von Gesetzen in ihrem Thun und Lassen sich bestimmt? Die menschliche Seele selbst aber ist das, was, von dem Du (dem Nicht-Ich) das Ich unterscheidend, deutlich in uns ausspricht — das Ich. Da nun eben dieses auch die Vernunft ist, so stimmt jedes Ich, das in seinen Begriffen, Urtheilen und Willensbestimmungen mit sich selbst übereinstimmt, nothwendig auch mit seiner Vernunft überein, und wir müssen sagen, daß es dann allein durch seine Vernunft, oder, was einerley ist, allein durch sich selbst regiert werde. Die Möglichkeit eines solchen Zustandes der Alleinherrschaft der Vernunft hängt von den Einschränkungen ab, zu welchen sich das Ich, um zu diesem Zustande zu gelangen, wohl bequemen will. Diese Einschränkungen, die freylich Verstümmelungen zu vergleichen sind, können so beschaffen seyn, daß nun das Ich zu seinen allein vorbehaltenen übrigen Zwecken

dadurch, daß es ſich immer nur ſich ſelbſt überlegt, das iſt allein durch ſeine alſo eingeſchränkte Vernunft, ohne hinzu kommende andre Erleuchtung und Kraft, den rechten Weg zu finden und bey ſeinem Ziele anzulangen ſich im Stande ſieht. Das goldene Zeitalter jener Verkünder dürfte alſo wohl noch erſcheinen, und neue, bisher nie geweſene, Verfaſſungen mit ſich bringen; vollkommene, unveränderliche, feſte, wie jene — der Ameiſen und Bienen. Einigermaaßen ein Vorbild dazu haben wir bereits an China; und es iſt als ſolches von Europäiſchen Philoſophen auch ſchon mehrmals angeprieſen worden.

Er.

Sie haben mich trefflich verſtändigt, und ich begreife nun vollkommen. Alles muß der Erde gleich gemacht werden; was ſich auf ihr über ſie erhebt, das iſt vom Uebel.

Ich.

Tempel und Altäre — nicht nur die ſichtbaren ſondern auch die unſichtbaren — müſſen allmählig einſinken, zuletzt aber ganz verſchwinden. Dann erſt iſt das goldene Zeitalter wirklich eingetreten, wenn

von Gott und göttlichen Dingen gar nicht mehr die Rede seyn kann. Damit wieder auch nur die Rede davon käme, müßten wenigstens neue wunderthätige Propheten auftreten, und ein allgemeines Staunen erregen.

Er.

Sie würden unsere Goldenen doch eher in Wahnsinnige als Gläubige verwandeln. Solche Menschen — ich meyne die Vorläufer der wirklich und durch und durch Goldenen, wie uns dergleichen denn häufig genug begegnen — solche Menschen, die in ihrer engen Sphäre gemeiniglich sehr hell denken, und leicht sehr hell denken können, pflegen auf die hartnäckigste Weise die Gränzen ihrer Imagination für die Gränzen der Möglichkeit, und die Gesetze ihrer Imagination für die absoluten Gesetze der Natur und Vernunft zu halten. Ihrer Erfahrung — dem, was sie so nennen, — muß alles widersprechende Raisonnement; und ihrem Raisonnement alle widersprechende Erfahrung — die sie alsdann läugnen — auf der Stelle weichen. Was ihrer eingeschränkten Vorstellungsart nicht gemäß ist, das ist nicht, das kann nicht seyn, das ist über-

haupt nicht denkbar. Sie würden eher ihre Sinne als ihre vorgefaßten Meynungen verläugnen; und würden in der That, wenn sie dieſe verläugneten, den Verſtand, den ſie haben, aufgeben müſſen.

Ich.

Geſtern beſuchte mich ** aus ***, noch immer ganz untröſtlich über den Verluſt ſeines in der That unſchätzbaren Weibes. Sie wiſſen, er iſt ein entſchiedener Gotteslängner, und vollkommen überzeugt, daß mit dem Tode für den Menſchen alles aus iſt. Er ſagte bey dieſer Gelegenheit wieder, was ich mehrmals von ihm gehört hatte, daß Zeugniſſe von Thatſachen für das Gegentheil, oder auch eigene Erfahrungen dieſer Art, ihn eher zum Narren machen, als ihm eine andre Ueberzeugung geben würden. Hierauf legte ich ihm die Frage ans Gewiſſen; wenn bey vollkommenem Wachen ſeine verſtorbene Frau in ihrer eigenen deutlich ausgedrückten Geſtalt ſo vor ihm erſchiene, daß er vor der Erſcheinung ſich nicht entſetzte; und ſie ſagte mit der Stimme die er kennte zu ihm: „Sey ruhig, ich lebe „glücklicher als hier auf Erden, und wir ſehen uns

„wieder“ — Ich fragte ihn, ob er dann nicht an ein Leben nach dem Tode glauben würde?

Er.

Zuverlässig hat er betheuert, daß er dennoch nicht glauben würde, und Ihnen auf allerhand Weise gezeigt, mit welcher überwiegenden Wahrscheinlichkeit man die Erscheinung, die er gehabt, aus der Einbildung, der gegenwärtigen Gemüthsfassung u. s. w. würde erklären können.

Ich.

So war es. Letzteres gab ich in Absicht auf alle andere Menschen, ohne mich auszunehmen, zu; nur in Absicht auf ihn selbst gab ich es nicht zu. Ich versicherte ihn, wenn er vollkommen wach gewesen, und bey der lieben Erscheinung unerschrocken, und sich vollkommen gegenwärtig geblieben wäre: so würde ihm kein Mensch einreden, er hätte diese Erscheinung nur geträumt: und er würde auch von der Stunde an von seiner Fortdauer nach dem Tode gewiß geworden seyn.

Er.

Ob es bis ans Ende seines Lebens geholfen hätte, wäre unterdessen noch die Frage. Aber der Fall, den Sie annehmen, da gewiß ein jeder, der

sich ihn denkt, die Wahrheit der Behauptung, die Sie darauf gründeten, empfinden muß, zeigt wieder auffallend das Uebergewicht der unmittelbaren Anschauung über alle Schlüsse, die ja nie entdecken können, daß irgend etwas ist, mithin überall ein schon vorhandenes Bewußtseyn der Wahrheit voraussetzen, auf das sie durchaus sich berufen. — Da aber die Verstorbenen nicht zu erscheinen pflegen, und Gott sich nicht empfinden läßt, würden wir nicht mit unserer Philosophie am Ende auf den Schluß gerathen, daß diejenigen, die keine positive Offenbarung annehmen, sobald sie zur gehörigen Besinnung kommen, den Glauben an Gott, und an ein Leben nach dem Tode aufgeben müssen? denn aller Glaube muß sich zuletzt auf Thatsache, auf eigene oder fremde Erfahrung stützen. Jede Erfahrung ist aber nur aus Empfindungen zusammengesetzt.

Ich.

Wenn Gott sich nicht empfinden, wenn er sich auf keine Art erfahren läßt, so haben Sie recht. Denn unsere ganze Erkenntniß besteht außer den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen; und wir haben gesehen, daß die Begriffe, Urtheile und Schlüsse, das ganze Ge-

webe unſeres Denkens, auf die vollkommnere Empfindung und ihren Fortgang*), oder die Progreſſion des Bewußtſeyns nicht allein zurückgeführt werden kann, ſondern wenn wir an unſerer eigenen Vernunft nicht irre werden wollen, darauf zurückgeführt werden muß. Alſo, was wir in dieſem Verſtande von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weiſe von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verſtande und mit der Vernunft, nie aber durch den Verſtand und durch die Vernunft, als wären ſie beſondere aus ſich offenbarende Kräfte. Abgeſondert von dem offenbarenden Vermögen, dem Sinne, als dem Vermögen der Wahrnehmung überhaupt, ſind ſie ohne Inhalt und Geſchäft, bloße Gedankendinge, Weſen der Einbildung. Nicht alſo in der Wirklichkeit und Wahrheit, wo ſie die vollkommnere Empfindung ſelbſt ſind, das edlere Leben, die höchſte Aeußerung der

*) Daß ſich ein leidendes Vermögen nicht für ſich allein, ſondern nur als die Modification eines thätigen Princips gedenken läßt, erinnere ich noch einmal zum Ueberfluß. Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia. Leibn. Opp. II. P. I. p. 276.

Kraft des Daseyns, die wir kennen. Die Vollkommenheit der Empfindung bestimmt die Vollkommenheit des Bewußtseyns mit allen seinen Modificationen. Wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand. Der Grad unseres Vermögens, uns von den Dingen außer uns intensiv und extensiv zu unterscheiden, ist der Grad unserer Persönlichkeit, das ist, unserer Geisteshöhe. Mit dieser köstlichsten Eigenschaft der Vernunft erhielten wir Gottesahndung; Ahndung dessen, DER DA IST: eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. — Von da her weht Freyheit die Seele an, und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf.

Er.

Ein Meer von Empfindungen und Gedanken hat mit Ihren letzten Worten sich in mir geregt. Freund...

Ich.

Es ist spät geworden; lassen Sie uns abbrechen. Aber damit unser Gespräch nicht zu feyerlich und nicht zu gemein sich endige, so hören Sie noch ein Paar Stellen aus einem Buche an, das ich gestern zum Zeitvertreibe in die Hand nahm, und das mir an ei-

nem kranken Tage ſo wohl gemacht hat, als ich es an nicht vielen der geſundeſten geweſen bin.

Er.

Laſſen Sie ſehen, eh' ich höre! — Lienhard und Gertrud? — Davon ſchwebt mir etwas im Sinne.

Ich.

Es iſt ſeltſam, daß wir beyde nicht genug davon erfuhren, um es längſt geleſen zu haben. Was dem Verfaſſer fehlen möchte, und was darum ſein Buch theils hat und theils nicht hat, warum es mir nicht ganz gefällt: das hat wahrlich keine Schuld daran. — Kommen Sie, daß wir über dem Buche nicht das Buch vergeſſen.

„Thaten lehren den Menſchen, und Thaten tröſten ihn — fort mit den Worten!“

„Alles was man immer dem Menſchen beybringen kann, macht ihn nur in ſo weit brauchbar, oder „zu einem Mann auf den oder auf deſſen Kunſt man „bauen kann, in ſo fern ſein Wiſſen und ſeine Kunſt „auf den Schweiß ſeiner Lehrzeit gebaut iſt; und wo „dieſer fehlt, ſind die Künſte und Wiſſenſchaften der „Menſchen wie ein Schaum im Meer, der oft von „weitem wie ein Fels ſcheint der aus dem Abgrund

„empor steigt, aber verschwindet so bald Wind und „Wellen ihn anstoßen.“

„Es hilft nichts zum Sehen, die Nacht zu be„schreiben, und die schwarze Farbe ihrer Schatten zu „mahlen: nur wenn du das Licht anzündest, kannst du „zeigen was die Nacht war, und nur wenn du den „Staaren stichst, was die Blindheit gewesen.“

„So wahr ist es, daß man, die Menschen vom „Irrthum abzuführen, nicht die Worte der Thoren „widerlegen, sondern den Geist ihrer Thorheit in „ihnen auslöschen muß.“

„Wir verheeren unser Inneres, wenn wir dem „Schatten entweichen wollen, den Gott um uns gelegt „hat.“

„Gott hat die Nacht gemacht wie den Tag; „warum willst du nicht ruhen in Gottes Nacht, bis „er seine Sonne dir zeiget, die ewig kein Träumen „hinter den Wolken, hinter denen Gott sie verborgen, „hervorrufen wird?“

„Gott ist für den Menschen nur durch die Men„schen der Gott der Menschen.“

„Der Mensch kennet Gott nur, in so fern er „den Menschen, das ist sich selber kennet. — Und „ehret Gott nur, in so fern er sich selber ehrt, das

„ist, in so fern er an sich selber, und an seinen Ne„benmenschen nach den reinsten und besten Trieben, „die in ihm liegen, handelt.“

„Daher soll auch ein Mensch den andern nicht „durch Bilder und Worte, sondern durch sein Thun „zur Religionslehre emporheben.“

„Denn es ist umsonst, daß du dem Armen sa„gest, es ist ein Gott, und dem Wayslein, du hast „einen Vater im Himmel; mit Bildern und Worten „lehrt kein Mensch den andern Gott kennen.“

„Aber wenn Du dem Armen hilfst, daß er wie „ein Mensch leben kann, so zeigst du ihm Gott; und „wenn du das Wayslein erziehst, das ist, wie wenn „es einen Vater hätte, so lehrst du ihn den Vater im „Himmel kennen, der dein Herz also gebildet, daß „du es erziehen mußtest.“

Er.

Herrlich! Herrlich! — Aber ich weiß nicht wie mir gerade ein Aufsatz von Asmus in Gedanken kommt, worin von „schweren podagrischen „Füßen“ die Rede ist; und von andern, „die „der Mantel verbirgt.“ Die letzten Worte, die einen gewaltigen Eindruck auf mich gemacht haben, sind:

Fußsalbe, Mann von Sinope!

Beylage.

II. Z

Digitized by Google

Ueber
den transscendentalen Idealismus.

Die folgende Abhandlung verweiſet durchaus auf die damals noch allein vorhandene erſte Ausgabe der Kr. d. reinen Vernunft. Einige Monate ſpäter als dieſe Abhandlung, erſchien die zweyte Ausgabe des Kantiſchen Werks, vermehrt mit jener Widerlegung des Idealismus, von welcher ich, in der dieſem zweyten Bande meiner Schriften vorgeſetzten Einleitung, ausführlich geredet habe. In der Vorrede zu dieſer zweyten Ausgabe (S. XXXVII. u. ff.) unterrichtet Kant ſeine Leſer von den Verbeſſerungen in der Darſtellung, die er in der neuen Ausgabe verſucht habe, nicht verſchweigend, daß mit dieſer Verbeſſerung auch einiger Verluſt für den Leſer verbunden ſey, indem, um einer faßlicheren Darſtellung Platz zu machen, manches hätte weggelaſſen oder abgekürzt vorgetragen werden müſſen. — Ich halte dieſen Verluſt für höchſt bedeutend, und wünſche ſehr durch dieſes mein Urtheil Leſer, denen es um Philoſophie und ihre Geſchichte ein Ernſt iſt, zu einer Vergleichung der erſten Ausgabe d. Kr. der reinen Vernuuft, mit der verbeſſerten zweyten zu bewegen. Die folgenden Ausgaben ſind der zweyten von Zeile zu Zeile blos nachgedruckt. Zu ganz beſonderer Erwägung empfehle ich den Abſchnitt in der erſten Ausgabe S. 103 ff.: Von der Synthesis der Recognition im Begriffe. Da ſich die erſte Ausgabe ſchon ſehr ſelten gemacht hat, ſo ſorge man doch wenigſtens in öffentlichen und auch größeren privat Bücherſammlungen, daß die wenigen davon noch erhaltenen Exemplare nicht zuletzt ganz verſchwinden. Ueberhaupt wird es nicht genug erkannt, welchen Vortheil es gewährt, die Syſteme großer Denker in den früheſten Dar-

ſtellungen derſelben zu ſtudiren. So erzählte mir Hamann von dem ſcharfſinnigen Chriſtian Jacob Kraus, daß dieſer nie hatte aufhören können ihm dafür zu danken, daß er ihn mit Hume's erſtem philoſophiſchen Werke: Treatise of Human nature 1739, bekannt gemacht, weil ihm hier erſt das wahre Licht über die ſpäteren Essays aufgegangen wäre.

Der transſcendentale oder kritiſche Idealismus, auf welchen die Kantiſche Kritik der reinen Vernunft gebaut iſt, wird wie mir deucht von einigen Beförderern der Kantiſchen Philoſophie nicht ſorgfältig genug behandelt — oder, um lieber gerade heraus zu ſagen was ich denke: ſie ſcheinen den Vorwurf des Idealismus überhaupt ſo ſehr zu fürchten, daß ſie lieber einigen Mißverſtand veranlaſſen, als dieſem Vorwurf, der abſchrecken könnte, ſich bloß ſtellen wollen. Dieſes hätte nun wohl an ſich nichts ſträfliches, da man gewöhnlich die Vorurtheile der Menſchen erſt zahm machen muß, ehe man ſie feſſeln kann, und es überhaupt ſo ſchwer iſt der Aufmerkſamkeit beyzukommen, daß wir, wenn uns eine allgemeine vorgefaßte Meynung im Wege ſteht, beynah die Hoffnung dazu aufgeben müſſen. Aber in dem gegenwärtigen Falle iſt die Sache ſo beſchaffen, daß der geringſte Mißverſtand den ganzen Unterricht verdirbt, ſo daß man gar

nicht mehr verſtehen kann, was einem zugemuthet wird. Auf die Kritik der reinen Vernunft ſelbſt iſt kaum ein Tadel dieſer Art zu bringen; ſie erklärt ſich entſcheidend genug, und man braucht nur, nach den wenigen Blättern der transſcendentalen Aeſthetik, die Kritik des vierten Paralogismus der transſcendentalen Seelenlehre (S. 367 — 380.) zu leſen, um ſich in Abſicht des transſcendentalen Idealismus überall aushelfen zu können.

„Der transſcendentale Idealiſt,“ ſagt Kant in dem zuletzt angeführten Abſchnitte (S. 370.) „kann ein „empiriſcher Realiſt, mithin, wie man ihn nennt, ein „Dualiſt ſeyn, d. i., die Exiſtenz der Materie einräu„men, ohne aus dem bloßen Selbſtbewußtſeyn hin„auszugehen, und etwas mehr, als die Gewißheit „der Vorſtellungen in mir, mithin das cogito ergo „sum, anzunehmen. Denn weil er dieſe Materie und „ſogar deren innere Möglichkeit blos für Erſcheinung „gelten läßt, die, von unſerer Sinnlichkeit abge„trennt, nichts iſt: ſo iſt ſie bey ihm nur eine Art „Vorſtellungen (Anſchauungen,) welche äußerlich hei„ßen, nicht, als ob ſie ſich auf an ſich ſelbſt „äußere Gegenſtände bezögen, ſondern weil

„sie Wahrnehmungen auf den Raum beziehen, in „welchem alles außer einander, er selbst, der „Raum, aber in uns ist. — Für diesen trans„scendentalen Idealism haben wir uns nun schon im „Anfange erklärt ...

„Wenn man äußere Erscheinungen als Vorstel„lungen ansieht, die von ihren Gegenständen, als an „sich außer uns befindlichen Dingen, in uns gewirkt „werden, so ist nicht abzusehen, wie man dieser ihr „Daseyn anders, als durch den Schluß von der Wir„kung auf die Ursache erkennen könne, bey welchem „es immer zweifelhaft bleiben muß, ob die letztere in „uns, oder außer uns sey. Nun kann man „zwar einräumen: daß von unseren äußeren An„schauungen etwas, was im transscendentalen Ver„stande außer uns seyn mag, die Ursache sey, aber „dieses ist nicht der Gegenstand, den wir unter den Vor„stellungen der Materie und körperlicher Dinge verstehen; „denn diese sind lediglich Erscheinungen, d. i., bloße Vor„stellungsarten, die sich jederzeit nur in uns befinden, und „deren Wirklichkeit auf dem unmittelbaren Bewußtseyn „eben so, wie das Bewußtseyn meiner eigenen Gedanken „beruht. Der transscendentale Gegenstand ist, so-

„wohl in Anſehung der inneren als äußeren Anſchau-
„ung, gleich unbekannt. Von ihm aber iſt auch nicht
„die Rede, ſondern von dem empiriſchen, welcher
„alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und
„ein innerer Gegenſtand, wenn er lediglich im Zeit-
„verhältniſſe vorgeſtellet wird; Raum aber und
„Zeit ſind beyde nur in uns anzutreffen.

„Weil indeſſen der Ausdruck: außer uns, eine
„nicht zu vermeidende Zweydeutigkeit bey ſich führt,
„indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an ſich
„ſelbſt von uns unterſchieden exiſtirt, bald was blos
„zur äußeren Erſcheinung gehört, ſo wollen wir, um
„dieſen Begriff in der letztern Bedeutung, als in wel-
„cher eigentlich die pſychologiſche Frage wegen der Re-
„alität unſerer äußeren Anſchauung genommen wird,
„außer Unſicherheit zu ſetzen, empiriſch äußerliche Ge-
„genſtände dadurch von denen, die ſo im transſcen-
„dentalen Sinne heißen möchten, unterſcheiden,
„daß wir ſie“ — (die nur empiriſch äußerlichen Ge-
genſtände) — „gerade zu Dinge nennen, die im
„Raume anzutreffen ſind. . . .“

„Aber im Raume iſt nichts, als was in ihm
„vorgeſtellt wird. Denn der Raum iſt ſelbſt nichts

„anders, als Vorstellung, folglich was in ihm ist,
„muß in der Vorstellung enthalten seyn, und im
„Raume ist gar nichts, außer, so fern es
„in ihm wirklich vorgestellt wird. Ein
„Satz, der allerdings befremdlich klingen muß: daß
„eine Sache nur in der Vorstellung von ihr existi-
„ren könne, der aber hier das Anstößige verliert,
„weil die Sachen mit denen wir es zu thun haben,
„nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, d.
„i., Vorstellungen sind.“

„Wenn wir uns nicht in unseren gemeinsten
„Behauptungen verwickeln wollen, müssen wir alle
„Wahrnehmungen, sie mögen nun innere oder äußere
„heißen, blos als ein Bewußtseyn dessen was un-
„serer Sinnlichkeit anhangt, und die äußeren Ge-
„genstände derselben nicht für Dinge an sich selbst,
„sondern nur für Vorstellungen ansehen, deren wir
„uns, wie jeder andern Vorstellung, unmittelbar
„bewußt werden können, die aber darum äußere hei-
„ßen, weil sie demjenigen Sinne anhangen, den
„wir den äußeren Sinn nennen, dessen Anschauung
„der Raum ist, der aber doch selbst nichts anders,

„als eine innere Vorstellungsart ist, in welcher sich „gewisse Wahrnehmungen verknüpfen. Das trans„scendentale Object, welches den äußeren Erschei„nungen, imgleichen das, was der inneren Anschau„ung zum Grunde liegt, ist weder Materie, noch „ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns „unbekannter Grund der Erscheinungen, die den em„pirischen Begriff von der ersten sowohl als zwey„ten Art an die Hand geben.“

Aus der transscendentalen Aesthetik, auf die ich zuvörderst verwiesen habe, will ich nur folgende Stelle über die transscendentale Idealität der Zeit anführen. „Wider diese Theorie, welche der Zeit „empirische Realität zugesteht, aber die absolute und „transscendentale abspricht, habe ich von einsehenden „Männern einen Einwurf so einstimmig vernommen, „daß ich daraus abnehme, er müsse sich natürlicher „Weise bey jedem Leser, dem diese Betrachtungen „ungewohnt sind, vorfinden. Er lautet so: Verän„derungen sind wirklich (dieses beweiset der Wechsel „unserer eigenen Vorstellungen, wenn man gleich „alle äußere Erscheinungen, samt deren Veränder-

„rungen leugnen wollte). Nun ſind Veränderungen „nur in der Zeit möglich, folglich iſt die Zeit etwas „wirkliches. Die Beantwortung hat keine Schwie„rigkeit. Ich gebe das ganze Argument zu. Die „Zeit iſt allerdings etwas wirkliches, nemlich die „wirkliche Form der inneren Anſchauung. Sie „hat alſo ſubjective Realität in Anſehung der inneren „Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorſtel„lung von der Zeit, und meinen Beſtimmungen in „ihr. Sie iſt alſo wirklich nicht als Object, ſondern „als die Vorſtellungsart meiner Selbſt als Objects „anzuſehen. Wenn aber ich ſelbſt, oder ein ander „Weſen mich, ohne dieſe Bedingung der Sinnlichkeit „anſchauen könnte, ſo würden eben dieſelben Beſtim„mungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vor„ſtellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vor„ſtellung der Zeit, mithin auch der Verände„rung, gar nicht vorkäme ... Ich kann „zwar ſagen: meine Vorſtellungen folgen einander; „aber das heißt nur, wir ſind uns ihrer, als in ei„ner Zeitfolge, d. i. nach der Form des inneren Sin„nes bewußt, u. ſ. w.“ (Krit. d. r. Vernunft. S. 36 u. 37.)

Also was wir Realisten wirkliche Gegenstände, von unseren Vorstellungen unabhängige Dinge nennen, das sind dem transscendentalen Idealisten nur innerliche Wesen, die gar nichts von dem Dinge, das etwa außer uns seyn, oder worauf die Erscheinung sich beziehen mag, darstellen, sondern von allem wirklich objectiven ganz leere blos subjective Bestimmungen des Gemüths. — „Vorstellungen“ — nichts als Vorstellungen — „sind diese Gegenstände*), die, so wie sie vorgestellt „werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen „von Veränderungen, außer unsern Gedanken „keine an sich gegründete Existenz haben“ (S. 491.). „Sie“ — diese Gegenstände die nur Erscheinungen sind, welche nichts, schlechterdings nichts, wirklich objectives, sondern überall nur sich selbst darstellen — „sind das bloße Spiel unserer Vorstellungen, die am

*) Kant heißt deswegen die Realisten, die nicht blos empirische Realisten sind, träumende Idealisten; denn sie halten die Gegenstände, die bloße Vorstellungen sind, für Dinge an sich.

„Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes aus=
„laufen (S. 101.)."

Folglich,

„Auch die Ordnung und Regelmäßigkeit in den Er=
„scheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir
„selbst hinein, und würden sie auch nicht darin fin=
„den können, hätten wir sie nicht, oder die Natur
„unseres Gemüths ursprünglich hineingelegt. (S.
„125.) . . . Ob wir gleich durch Erfahrung viel
„Gesetze lernen, so sind diese doch nur besondere
„Bestimmungen noch höherer Gesetze, unter de=
„nen die höchsten (unter welchen alle ande=
„re stehen) a priori aus dem Verstande selbst
„herkommen, und nicht von der Erfahrung
„entlehnt sind, sondern vielmehr den
„Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit ver=
„schaffen, und eben dadurch Erfahrung möglich
„machen müssen. Es ist also der Verstand nicht
„blos ein Vermögen durch Vergleichung sich Regeln
„zu machen: er ist selbst die Gesetzgebung
„für die Natur, d. i., ohne Verstand würde es
„überall nicht Natur, das ist synthetische Einheit
„des Mannigfaltigen nach Regeln geben: denn Er=

„scheinungen können als solche nicht außer uns statt „finden, sondern existiren nur in unserer Sinnlich„keit.“ *)

Ich glaube, dies wenige ist hinreichend zum Beweise, daß der Kantische Philosoph den Geist seines Systems ganz verläßt, wenn er von den Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantischen Lehrbegriff kann der empirische Gegenstand,

*) Man muß sich sorgfältig hüten, diese Kantische Behauptung nicht mit derjenigen zu verwechseln, die von Leibnitz so vielfältig ausgeführt, und in Mendelssohns Phädon so schön und faßlich vorgetragen ist, nemlich, daß Ordnung, Harmonie, jede Zusammenstimmung eines Mannichfaltigen, als solche, nicht in den Dingen, sondern allein im denkenden Wesen, welches das Mannichfaltige zusammen nimmt, und in Eine Vorstellung vereinigt, können angetroffen werden. Denn nach letzterer Behauptung ist die Ordnung, die Zusammenstimmung die ich wahrnehme, nichts weniger als blos subjectiv; sondern die Bedingungen derselben liegen außer mir im Gegenstande, und ich werde durch die Beschaffenheit des Gegenstandes genöthigt, seine Theile so und nicht anders zu verknüpfen. Also ist hier der Gegenstand auch Gesetzgeber für den Verstand, in Absicht des Begriffes, den er nach ihm bildet; der Begriff wird nach allen seinen Theilen und Verhältnissen durch den Gegenstand gegeben, und nur das Begreifen selbst liegt allein in mir.

der immer nur Erſcheinung iſt, nicht außer uns vorhanden, und noch etwas anders als eine Vorſtellung ſeyn; von dem transſcendentalen Gegenſtande aber wiſſen wir nach dieſem Lehrbegriffe nicht das geringſte; und es iſt auch nie von ihm die Rede, wenn Gegenſtände in Betrachtung kommen; ſein Begriff iſt höchſtens ein problematiſcher Begriff, welcher auf der ganz ſubjectiven, unſerer eigenthümlichen Sinnlichkeit allein zugehörigen Form unſeres Denkens beruht; die Erfahrung giebt ihn nicht, und kann ihn auf keine Weiſe geben, da dasjenige, was nicht Erſcheinung iſt, nie ein Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann; die Erſcheinuug aber, und daß dieſe oder jene Affection der Sinnlichkeit in mir iſt, gar keine Beziehung von dergleichen Vorſtellungen auf irgend ein Object ausmacht. Der Verſtand iſt es, welcher das Object zu der Erſcheinung hinzuthut, indem er ihr Mannnichfaltiges in Einem Bewußtſeyn verknüpft. Alsdenn ſagen wir, wir erkennen den Gegenſtand, wenn wir in dem Mannichfaltigen der Anſchauung ſynthetiſche Einheit bewirkt haben; und der Begriff dieſer

Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. Dieses = X ist aber nicht der transscendentale Gegenstand; denn vom transscendentalen Gegenstande wissen wir nicht einmal soviel, und er wird als intelligibele Ursache der Erscheinung überhaupt nur angenommen, blos damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität correspondire*).

Indessen wie sehr es auch dem Geiste der Kantischen Philosophie zuwider seyn mag, von den Gegenständen zu sagen, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen, und auf diese Weise Vorstellungen zuwege bringen, so läßt sich doch nicht wohl ersehen, wie ohne diese Voraussetzung, auch die Kantische Philosophie zu sich selbst den Eingang finden, und zu irgend einem Vortrage ihres Lehrbegriffs gelangen könne. Denn gleich das Wort Sinnlichkeit ist ohne alle Bedeutung, wenn nicht ein distinctes reales Medium zwischen Realem und Realem, ein wirkliches Mittel von Etwas zu Etwas darunter verstanden werden, und in seinem Begriffe, die Begriffe von außereinan-

*) Kritik der reinen Vernunft. S. 246. 253. 254. 115. 494

der und verknüpft seyn, von Thun und Leiden, von Causalität und Dependenz, als realen und objectiven Bestimmungen schon enthalten seyn sollen; und zwar dergestalt enthalten, daß die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit dieser Begriffe als frühere Voraussetzung zugleich mit gegeben sey. Ich muß gestehen, daß dieser Anstand mich bey dem Studio der Kantischen Philosophie nicht wenig aufgehalten hat, so daß ich verschiedene Jahre hintereinander die Kritik der reinen Vernunft immer wieder von vorne anfangen mußte, weil ich unaufhörlich darüber irre wurde, daß ich ohne jene Voraussetzung in das System nicht hineinkommen, und mit jener Voraussetzung darinn nicht bleiben konnte.

Mit dieser Voraussetzung darinn zu bleiben, ist platterdings unmöglich, weil die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Wahrnehmung von Gegenständen außer uns als Dingen an sich, und nicht als blos subjectiver Erscheinungen, dieser Voraussetzung zum Grunde liegt, und eben so die Ueberzeugung von der objectiven Gültigkeit unserer Vorstellungen von den nothwendigen Beziehungen dieser Gegenstände auf einander und ihrer

wesentlichen Verhältnisse, als objectiv realer Bestimmungen. Behauptungen, welche sich auf keine Art und Weise mit der Kantischen Philosophie vereinigen lassen, da diese durchaus damit umgeht zu beweisen: daß sowohl die Gegenstände als ihre Verhältnisse blos subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, und ganz und gar nicht außer uns vorhanden seyen. Denn wenn nach ihr auch eingeräumt werden kann, daß diesen blos subjectiven Wesen, die nur Bestimmungen unseres eigenen Wesens sind, ein transscendentales Etwas als Ursache entspreche mag; so bleibt doch in der tiefsten Dunkelheit verborgen, wo diese Ursache, und von was Art ihre Beziehung auf die Wirkung sey. Uebrigens haben wir schon gesehen, daß wir zu keiner Erfahrung von diesem transscendentalen Etwas weder von nahem noch von ferne gelangen, und auf keine Weise das geringste von ihm gewahr werden können, sondern daß alle Gegenstände der Erfahrung bloße Erscheinungen sind, deren Materie und realer Inhalt durch und durch nichts anders als unsere eigene Empfindung ist. In Absicht der besonderen Bestimmungen dieser Empfin-

dung, ich meyne ihrer Quelle, oder, um die Sprache der Kantiſchen Philoſophie zu reden, der Art und Weiſe wie wir von Gegenſtänden afficirt werden, befinden wir uns in der totalſten Unwiſſenheit. Und was die innerliche Bearbeitung oder Digeſtion dieſer Materie betrifft, wodurch ſie ihre Form erhält, und die Empfindungen in uns zu Gegenſtänden für uns werden: ſo beruht dieſe auf einer Spontaneität unſeres Weſens, deren Princip uns abermals ganz und gar unbekannt iſt, und wovon wir nur wiſſen, daß ihre erſte Aeußerung die Aeußerung eines blinden vorwärts und rückwärts verknüpfenden Vermögens iſt, das wir Einbildungskraft nennen. Da aber die Begriffe, die auf dieſe Weiſe entſtehen, und die Urtheile und Sätze die aus ihnen erwachſen, keine Gültigkeit als nur in Beziehung auf unſere Empfindungen haben, ſo iſt unſere ganze Erkenntniß nichts als ein Bewußtſeyn verknüpfter Beſtimmungen unſeres eigenen Selbſtes, woraus auf gar nichts anderes geſchloſſen werden kann. Unſere allgemeinen Vorſtellungen, Begriffe und Grundſätze drücken nur die weſentliche Form aus, in welche jede beſondere Vorſtellung und jedes beſondere Urtheil, zu-

folge der Beſchaffenheit unſerer Natur, ſich fügen muß, um in Einem allgemeinen oder transſcendentalen Bewußtſeyn aufgenommen und verknüpft werden zu können, und dergeſtalt relative Wahrheit, oder relativ objective Gültigkeit zu erhalten. Aber dieſe Geſetze unſeres Anſchauens und Denkens ſind, wenn man von der menſchlichen Form abſtrahirt, ohne alle Bedeutung und Gültigkeit, und geben über die Geſetze der Natur an ſich nicht die entfernteſte Weiſung. Weder der Satz des zureichenden Grundes, noch ſelbſt der Satz, daß aus Nichts Nichts werden kann, geht die Dinge an ſich an. Kurz unſere ganze Erkenntniß enthält nichts, platterdings nichts, was irgend eine wahrhaft objective Bedeutung hätte.

Ich frage: wie iſt es möglich, die Vorausſetzung von Gegenſtänden, welche Eindrücke auf unſere Sinne machen, und auf dieſe Weiſe Vorſtellungen erregen, mit einem Lehrbegriffe zu vereinigen, der alle Gründe, worauf dieſe Vorausſetzung ſich ſtützt, zu nichte machen will? Man erwäge, was gleich zu Anfang dieſes Aufſatzes iſt gezeigt worden: daß der Raum und alle Dinge im Raum nach dem Kantiſchen Syſtem in uns, und ſonſt nirgendwo vorhanden ſind; daß

alle Veränderungen, und ſogar die Veränderungen unſeres eigenen innerlichen Zuſtandes, wovon wir doch durch die Folge unſerer Gedanken unmittelbar gewiß zu ſeyn glauben, nur Vorſtellungsarten ſind, und keine objectiv wirkliche Veränderung, kein ſolches Aufeinanderfolgen weder in uns noch außer uns beweiſen; man erwäge, daß alle Grundſätze des Verſtandes nur ſubjective Bedingungen ausdrücken, welche Geſetze unſeres Denkens, aber keinesweges der Natur an ſich, ſondern ohne allen wahrhaft objectiven Inhalt und Gebrauch ſind: man erwäge dieſe Punkte gehörig, und beſinne ſich, ob man neben ihnen wohl die Vorausſetzung von Gegenſtänden, welche Eindrücke auf unſere Sinne machen, und auf dieſe Weiſe Vorſtellungen zuwege bringen, könne gelten laſſen. Man wird es unmöglich können, wenn man nicht jedem Worte eine fremde Bedeutung, und ihrer Zuſammenfügung einen ganz myſtiſchen Sinn beylegt. Denn nach dem allgemeinen Sprachgebrauch müßte mit dem Gegenſtand ein Ding gemeynt ſeyn, das im transſcendentalen Verſtande außer uns vorhanden wäre: und wie kämen wir in der Kantiſchen Philoſophie zu einem ſolchen Dinge? Etwa dadurch, daß wir uns

bey den Vorſtellungen, die wir Erſcheinungen nennen, paſſiv fühlen? Aber ſich paſſiv fühlen oder leiden, iſt nur die Hälfte eines Zuſtandes, der allein nach dieſer Hälfte nicht denkbar iſt. Auch würde hier ausdrücklich gefordert, daß er allein nach dieſer Hälfte nicht denkbar ſey. Alſo empfänden wir Urſache und Wirkung im transſcendentalen Verſtande, und könnten, vermöge dieſer Empfindungen, auf Dinge außer uns und ihre nothwendigen Beziehungen auf einander im transſcendentalen Verſtande ſchließen. Da aber der ganze transſcendentale Idealismus hiemit zu Grunde gienge, und alle Anwendung und Abſicht verlöre, ſo muß ſein Bekenner ſchlechterdings jene Vorausſetzung fahren laſſen, und es nicht einmal wahrſcheinlich finden wollen, daß Dinge, die im transſcendentalen Verſtande außer uns wären, vorhanden ſind, und Beziehungen auf uns haben, die wir auf irgend eine Weiſe wahrzunehmen im Stande ſeyn könnten. Sobald er es nur wahrſcheinlich finden, es nur von ferne glauben will, muß er aus dem transſcendentalen Idealismus herausgehen, und mit ſich ſelbſt in wahrhaft unausſprechliche Widerſprüche ge-

rathen. Der transſcendentale Idealiſt muß alſo den Muth haben, den kräftigſten Idealismus, der je gelehrt worden iſt, zu behaupten, und ſelbſt vor dem Vorwurfe des ſpekulativen Egoismus ſich nicht zu fürchten, weil er ſich unmöglich in ſeinem Syſtem behaupten kann, wenn er auch nur dieſen letzten Vorwurf von ſich abtreiben will.

Wollte die Kantiſche Philoſophie von der transſcendentalen Unwiſſenheit, welche der transſcendentale Idealismus lehrt, ſich nur um ein Haarbreit durch Vermuthung oder Glauben entfernen, ſo verlöre ſie nicht allein in demſelben Augenblick alle Haltung, ſondern ſie müßte auch, was ſie als ihren Hauptvorzug angiebt, nemlich die Vernunft in Ruhe zu ſetzen, ganz und gar fahren laſſen; denn dieſe Anmaaßung hat keinen andern Grund als die durchgängige abſolute Unwiſſenheit, welche der transſcendentale Idealismus behauptet; dieſe durchgängige abſolute Unwiſſenheit würde aber alle Kraft verlieren, wenn irgend eine Vermuthung ſich über ſie erheben, und auch nur den kleinſten Vortheil ihr abgewinnen könnte.

Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων.

Epicharm. Fragm. Troch.

Ueber

die Unzertrennlichkeit des Begriffes

der Freyheit und Vorsehung

von dem Begriffe

der Vernunft.

(Zuerst gedruckt 1799.)

Digitized by Google

„Hat der Mensch Vernunft, oder hat „Vernunft den Menschen?“ Diese seltsam klingende Frage, die ich vor zehn Jahren in der siebenten Beylage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza aufwarf, ist nachher von Anderen verschiedentlich gewendet, oder vielmehr, diese Wendung ist von ihnen auf verschiedene Weise gebraucht worden. Auch Kant hat sich derselben in seinen Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, S. 47, bedient, wo er sagt: „Die Tugend in ih„rer ganzen Vollkommenheit wird also vorgestellt, „nicht wie der Mensch die Tugend, son„dern als ob die Tugend den Menschen „besitze.“

Der in jener Frage angezeigte Unterschied, zwischen einer substantiven Vernunft oder dem Geiste selbst des Menschen; und einer adjectiven, die für sich kein Wesen, sondern nur Eigenschaft

und Beſchaffenheit eines Weſens iſt, *) muß, nach meinem Urtheil, der Lehre von der Freyheit zum Grunde gelegt werden, oder dieſe Lehre ſtellt nur ein eitel ſophiſtiſches Gewebe aus täuſchenden Worten und Einbildungen dar, welches eine ſchärfere Unterſuchung nicht aushält.

Wirklich findet ſich dieſe Unterſcheidung auch in der Kantiſchen Philoſophie; aber ſie kommt nur augenblicklich darin vor; erſcheinet nur, um ſogleich wieder zu verſchwinden; und dieſes aus der ſehr guten Urſache: weil der Geiſt keine wiſſenſchaftliche Behandlung verträgt, weil er nicht Buchſtabe werden kann. Er, der Geiſt, muß alſo draußen bleiben vor den Thoren ſeiner Wiſſenſchaft; wo ſie iſt, darf Er Selbſt nicht ſeyn. Darum buchſtabieret, wer den Geiſt zu buchſtabieren wähnt, zuverläſſig immer etwas anderes, wiſſentlich oder unwiſſentlich. Mit anderen Worten: Wir vertilgen nothwendig den Geiſt, indem wir ihn in Buchſtaben zu verwandeln ſtreben, und der ſich für den Geiſt ausgebende Buchſtabe lügt. Er lügt, denn es iſt nie der Buchſtabe des Geiſtes, was ſich dieſen Nahmen beylegt;

*) S. Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII.

es ist, von dieser Seite angesehen, lauter Betrug damit, denn der wahrhafte Geist hat keinen Buchstaben. Wohl aber hat auch der Buchstabe einen Geist, und dieser Geist heißet Wissenschaft.

Diese Betrachtung weiter auszuführen darf ich mir an diesem Orte nicht erlauben. Ich eile zur Bestimmung meines Begriffs von der Freyheit.

Ich verstehe unter dem Worte Freyheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinthätig in sich und außer sich handelt, wirkt und hervorbringt. In sofern er sich als ein freyes Wesen ansieht, fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu; er sieht in sofern sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer davon an; und nur in so weit er sich, den Geist, die Intelligenz, und nicht die Natur — aus der er nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört und in ihren allgemeinen Mechanismus verflochten, in sie eingewebt ist — als den Urheber und Schöpfer davon ansieht, nennet er sich frey. Er nennet sich also frey nur in so-

fern er mit einem Theile ſeines Weſens nicht zur Natur gehört, nicht aus ihr entſprungen iſt und von ihr empfangen hat; nur in ſofern er, ſich von ihr unterſcheidend, ſich über ſie erhebt, ſie gebraucht und meiſtert, ſich von ihr losreißt und mit ſeinem freyen Vermögen ihren Mechanismus bezwingt, und ſich denſelben dienſtbar macht. Der Geiſt allein, nicht die Natur, erfindet und bringt mit Abſicht hervor; Er allein dichtet und trachtet. Das Hervorbringen der Natur allein iſt ein blindes, vernunftloſes, nothwendiges, blos mechaniſches *) Hervorbringen, ohne Vorſehung, Entwurf, freye Wahl und Abſicht. Darum finden ſich auch in unſerem

*) Ich habe ſchon früher erinnert, und erinnere von neuem, daß wo die Worte, Mechanismus und mechaniſch ohne andre Beſtimmung in meinen Schriften vorkommen, darunter jede nothwendige Verkettung verſtanden werden müſſe. In dieſer weitläuftigen Bedeutung faſſet alſo der Begriff des Mechaniſchen alles unter ſich, was nach dem Geſetze der Cauſalität in der Zeit nothwendig erfolgt; folglich auch die chemiſchen, organiſchen, und pſychologiſchen Wirkungsarten: alles mit einem Worte, was nach dem Laufe der Natur allein zum Vorſchein kommt, und allein ihren Kräften zugeſchrieben wird. — Man vergleiche Kant Kr. d. pr. Vernunft S. 173. — Vornehmlich: Bouterweks Lehrbuch d. phil. Wiſſenſchaften Th. I. S. 168 — 178.

Bewußtſeyn Vernunft und Freyheit unzertrennlich mit einander verknüpft, nur nicht dergeſtalt, daß von der Vernunft (dem Adjectivo) das freye Vermögen; ſondern ſo, daß von dem freyen Vermögen (dem Subſtantivo) die Vernunft abgeleitet werden muß.

Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freyheit in Einem und Demſelben Weſen iſt ein ſchlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieſes Factum begreifen; wer dieſes Factum, die Schöpfung und Gott ſelbſt.

So wie nun von der Einen Seite die adjective Vernunft, die im Begreiflichen allein ihr Weſen hat, die Realität dieſes Geheimniſſes, die Wahrheit dieſes Wunders zu läugnen ſtrebt, und, als die Repräſentantin einer Nothwendigkeit, die mit Gewalt alles ſchon beſtimmt hat, und nichts geſchehen läßt, was nicht ſchon geſchehen iſt, und im Grunde nie geſchah — emſig bemüht iſt jenes Wunder und Geheimniß, als eine Täuſchung zeitlicher Unwiſſenheit aus dem Wege zu räumen,

rückwärts Schritt vor Schritt Zeit und Begebenheit vertilgend: so behauptet die Realität und Wahrheit deſſelben Geheimniſſes und Wunders von der andern Seite der inwendige gewiſſe Geiſt, und nöthiget uns ſeinem Zeugniſſe zu glauben mit einer Gewalt des Anſehns, dem kein Vernunftſchluß gewachſen iſt. Er bezeuget was er behauptet mit der That, da keine, auch nicht die geringſte Handlung ohne den Einfluß des freyen Vermögens, ohne Zuthun des Geiſtes geſchehen kann.

Was der Geiſt hinzuthut, iſt das Nicht-Mechaniſche, das Nicht nach einem allgemeinen Naturgeſetz, ſondern aus einer eigenthümlichen Kraft entſpringende in den Handlungen, Werken und Charakteren der Menſchen. Wenn man dieſen Einfluß, dieſes Eingreifen des Geiſtes in die Natur läugnet, ſo läugnet man überall den Geiſt, und ſetzet, ſtatt ſeiner, nur Naturweſen mit Bewußtſeyn. Dieſes Bewußtſeyn bringt dann nichts als Vorſtellungen, und Vorſtellungen von Vorſtellungen; Begriffe, und Begriffe von Begriffen hervor, die allmählig entſtehen, ſo wie die Subſtanz in Handlung geſetzt wird und handelt. Der Blinde gehet voran, weiſet den

Weg, und der Sehende folgt. Dann hat das Wüste Ordnung und Gestalt erfunden; das Sinnlose Sinne und Besinnung, Wahrnehmung und Verstand; das Unvernünftige Vernunft; Lebloses das Lebendige; überall — das Werk den Meister.

Wer nun dieses annehmen kann, und, auf die Schlüsse seiner zeitlichen Vernunft gestützt, sich nicht scheuet zu behaupten: Homer, Sophokles, Pindar, die Barden Ossian und Klopstock — Aristoteles, Leibnitz, Plato, Kant und Fichte — Alle Dichter und Philosophen wie sie Nahmen haben mögen; alle Gesetzgeber, Künstler und Helden — hätten ihre Werke und Thaten im Grunde nur blindlings und gezwungen, der Reihe nach in dem nothwendigen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, das ist, dem Naturmechanismus zu Folge hervorgebracht; und die Intelligenz, als nur begleitendes Bewußtseyn, hätte dabey überall blos und allein das Zusehen gehabt — Wer, sage ich, dieses annehmen und zu seiner Wahrheit machen kann, mit dem ist weiter nicht zu streiten.

Zu dem Geständniß kann man ihn auf der logischen Folter zwingen, daß er, die Freyheit läugnend,

das eben vorgetragene uneingeschränkt behaupte, und mit dem Worte Freyheit, wenn und wo er es gebrauche, allemal nur (welchen Gnostischen Abscheu er auch übrigens vor allem Körperlichen oder Sinnlichen beweisen, vorgeben, und, wo möglich, empfinden möge) das materialistische Princip des Mechanismus, eine ursprünglich blos unbestimmte Thätigkeit an sich, Actuosität oder Agilität, im Sinne habe.

Hat er dies Geständniß abgelegt, so müssen wir ihn losgeben; die philosophische Gerechtigkeit kann ihm nichts mehr anhaben: denn was er läugnet, läßt sich streng philosophisch nicht beweisen; was er beweiset, streng philosophisch nicht widerlegen.

Wir dagegen sagen aus: Es ist unmöglich, daß alles Natur und keine Freyheit sey, weil es unmöglich ist, daß, was allein den Menschen adelt und erhebt — das Wahre, das Gute und Schöne, nur Täuschung, Betrug und Lüge sey. Das ist es, wenn Freyheit nicht ist. Unmöglich ist wahre Achtung, unmöglich wahre Bewundrung, wahre Dankbarkeit und Liebe, wenn es unmöglich ist, daß in Einem Wesen Freyheit und Natur zusammen-

wohnen, und jene walte wo dieſe webt. Eine Maſchine, ein Automat (geiſtiges oder körperliches iſt einerley) vermag kein Menſch zu achten, zu lieben, ihm zu danken, oder auch nur es zu bewunderen. Eine Maſchine, ein Automat bewundernd, bewundern wir immer nur die in ihnen verborgene Kunſt, den Geiſt, den erfindenden, der mit Einſicht und Abſicht ſie hervorbrachte. Auf dieſen allein beziehen ſich jene Empfindungen; ſie beziehen ſich ausſchließlich, allein und ganz auf ein Nicht mechaniſch wirkendes Vermögen; auf ein Vermögen, das auf keine begreiflich mögliche, ſondern auf eine begreiflich (das iſt natürlich) unmögliche Weiſe wirkt, beſtimmt und hervorbringt.

Foderſt du mich ſpottend auf, in irgend einem einzelnen Werke, einer Handlung, einem menſchlichen Charakter den Antheil der Natur von dem Antheil der Freyheit abzuſondern, und wie das eine von dem andern unterſchieden werden müſſe anzugeben; ſo fodere ich dagegen, ohne Spott, dich von meiner Seite auf, in irgend einem Falle, wo du Bewundrung, Achtung, Dankbarkeit oder Liebe empfindeſt, dieſe Unterſcheidung nicht zu machen; dir neben der Wirkſamkeit der Natur ein

freyes Vermögen nicht vorzustellen, und nicht auf dieses allein jene in dir erregten Gefühle zu beziehen. Ich weiß, es ist dir unmöglich; du verlierst diese Empfindungen, so wie du das freye Vermögen weg denkst, seine Voraussetzung wirklich dir entbehrlich machst.

Das gebe ich dir ohne Widerrede zu: daß das Gebiet der Freyheit das Gebiet der Unwissenheit sey. Ich setze nur noch hinzu: Einer dem Menschen unüberwindlichen; und unterscheide sie dadurch von jener, deren Reich und Herrschaft immer mehr einzuschränken die Vernunft den Beruf hat; auf dessen gänzliche Eroberung sie, um es Fuß vor Fuß der Wissenschaft zu unterwerfen, nothwendig ausgeht — aber weinen würde wie Alexander, wenn sie bey ihrem Ziele anzukommen jemals Gefahr sähe.

Gründete sich der Glaube an Freyheit auf jene Unwissenheit, welche die Vernunft, Wissenschaft erzeugend, zu vertilgen bestimmt ist; so wäre die Vernunft dem Menschen nur so lange als sie in der Kindheit bliebe, und mit Wahn und Täuschung sich vertrüge, gut; heranwachsend, zur Vollkommenheit gedeihend, entwickelte sich aus ihr

lauter Tod. Dieſer Tod hieße Wiſſenſchaft und Wahrheit; Wiſſenſchaft und Wahrheit hieße der Sieg über alles was des Menſchen Herz beſeligend erhebt, ſein Angeſicht verklärt, ſein Auge in die Höhe richtet: der Sieg über alles Große, Erhabene und Schöne.

Soll es ſich nicht ſo verhalten; ſoll nicht — Wahn das Göttliche im Menſchen; Wahrheit und geläuterte Vernunft das Ungöttliche ſeyn: ſo muß die mit dem Glauben an Freyheit verknüpfte Unwiſſenheit eine Unwiſſenheit ganz anderer Art: ſie muß jener der Wiſſenſchaft unzugängliche Ort des Wahren ſeyn. — „Ziehe die Schuhe aus, denn hier iſt heiliges Land!“

Digitized by Google

Etwas

das Leſſing geſagt hat.

Ein Commentar

zu den Reiſen der Päpſte.

Dic cur hic? respice finem!
Welches Leibnitz überſetzt:
Où en sommes nous? venons au fait!
Nouv. Ess. p. 155.

Digitized by Google

Vorerinnerung.

Johann von Müller ſandte mir im Mai 1782 ſeine Schrift: Reiſen der Päpſte. Ich fand ſie ſo gehaltreich und ſo zeitgemäß, daß ich mich ſogleich entſchloß, ihre Verbreitung und Würdigung durch eine umſtändliche Anzeige in dem Hamburger Correſpondenten zu befördern. Allein Reimarus, der nun auch verewigte, welchem ich dieſe Anzeige zugeſchickt, konnte die Aufnahme derſelben in den Correſpondenten nicht erlangen, da ſeine Obrigkeit ſich ſcheute, den Druck eines Aufſatzes zu geſtatten, der eine, dem Kaiſer Joſeph wahrſcheinlich mißfällige, Schrift empfahl. Ich nahm alſo meine Arbeit zurück, führte ſie aber noch weiter aus, und ließ ſie in demſelben Jahre zu Berlin drucken, nachdem ſie, was wohl zu bemerken iſt, die Prüfung der Cenſurbehörde ganz unverſehrt beſtanden hatte.

Für gegenwärtige neue Ausgabe gedachte ich an dieſer Schrift verſchiedenes zu ändern. Ein Freund, deſſen Urtheilen ich traue, hat es gehindert. Bey-

nahe in demſelben Alter, wie Voltaire, da er die letzte Ausgabe ſeiner Tragödien beſorgte, nehme ich Rath, wie er. Aber ſein Rathgeber drang auf mehr Aenderung, als Voltaire'n lieb war; der meinige beredet mich ſtehen zu laſſen, was ich anders wünſchte.

Dieſe neue Ausgabe unterſcheidet ſich daher von der erſten gröſtentheils nur dadurch, daß hier die meiſten Noten der erſten als entbehrlich weggelaſſen und die übrigen zum Theil abgekürzt, zum Theil auch in den Text aufgenommen ſind.

Die Gedanken Verſchiedener u. ſ. f. und die Erinnerungen gegen die Gedanken u. ſ. f. ſind zuerſt im deutſchen Muſeum 1783 gedruckt worden, und erſcheinen hier im Anhange, gröſtentheils unverändert wieder. Der Verfaſſer des erſten Briefes in dieſem Anhange iſt der Münſteriſche Miniſter Freyherr von Fürſtenberg, deſſen Andenken kürzlich mein Freund Dohm in dem erſten Theile ſeiner Denkwürdigkeiten ſo ſchön erneuert hat. Daß Mendelsſohn der Gegner war, gegen welchen die Erinnerungen gerichtet ſind, habe ich ſchon anderswo bemerkt.

Statt der Vorrede.

Omnia mala ex bonis initiis orta sunt: sed, ubi imperium ad ignaros, aut minus bonos pervenit; novum illud exemplum ab dignis et ideoneis ad indignos et non idoneos transfertur. Lacedaemonii, devictis Atheniensibus, triginta viros imposuere, qui rempubl. tractarent.

Alle bösen Beyspiele haben einen guten Ursprung gehabt. Sobald aber die Regierung in unwissende und verkehrte Hände fällt, so wird auch das neue Exempel von solchen, wo es sich gut paßte, auf unschickliche und ungereimte Fälle angewandt. Die Lacedämonier verordneten den überwundenen Athenienſern dreyßig Personen,

Hi primo coepere pessumum quemque, et omnibus invisum, indemnatum necare. eo populus laetari, et merito dicere fieri. post, ubi paullatim licentia crevit; juxta bonos et malos lubidinose interficere, ceteros metu terrere. ita civitas, servitute oppressa, stultae laetitiae graves poenas dedit. Nostra memoria victor Sulla, cum Damasippum,

die ihr gemeines Weſen verwalten ſollten. Dieſe fiengen erſt an, die ſchlimmſten und jedermann verhaßten Böſewichte unverurtheilt hinzurichten; das Volk, darüber ſich zu freuen, und zu ſagen: es wäre ihnen Recht geſchehen. Bald nehmen ſie ſich aber mehr heraus; richten nach Gefallen Rechtſchaffene und Böſe hin; und halten alle übrige in Furcht und Schrecken. Und ſo wurde die bis zur Dienſtbarkeit heruntergeſetzte Stadt für ihre thörichte Freude hart heimge-

et alios hujusmodi, qui malo reipubl. creverant, jugulari jussit, quis non factum ejus laudabat? Homines scelestos et factiosos, qui seditionibus rempubl. exagitaverant, merito necatos ajebant. Sed ea res magnae initium cladis fuit. Namque, uti quisque domum, aut villam, postremo aut vas, aut vestimen-

ſuchet. Bey unſerm Gedenken, als Damaſippus, und andere ſeines Gelichters, die durch das Unglück der Republik groß geworden, auf Sulla's, als Ueberwinders, Befehl erdroſſelt wurden: Wer lobte nicht ſolches Verfahren? Solche Böſewichte und Aufrührer, die durch Empörungen den Staat zerrüttet, wären, ſagte man, nach Verdienſt hingerichtet. Aber eben dies war der Anfang zu einem großen Blutbad. Denn ſo, wie einer zu dem Hauſe, oder Landgute, zuletzt gar zu einem Gefäße oder Kleidungs-

tum alicujus concupiverat, dabat operam, ut is in proscriptorum numero esset. Ita illi, quibus Damasippi mors laetitiae fuerat, paulo post ipsi trahebantur: neque prius finis jugulandi fuit, quam Sulla omnes suos divitiis explevit. Atque ego hoc non in M. Tullio, neque his temporibus vereor. Sed in magna civitate multa et varia ingenia sunt. pot-

ſtücke eines andern Luſt bekam; bemühte er ſich es dahin zu bringen, daß derſelbe auf die Liſte der in die Acht erklärten geſetzt wurde. Alſo wurden die, welche erſt über des Damaſippus Tod gefrohlocket, kurz darauf ſelbſt dazu fortgeſchleppet, und des Würgens war kein Ende, bevor nicht Sulla ſeinen ganzen Anhang mit Reichthümern geſättiget. Zwar befürchte ich dies nicht vom M. Tullius, noch zu den gegenwärtigen Zeiten: aber in einem großen Staate

est alio tempore, alio consule, cui item exercitus in manu sit, falsum aliquid pro vero credi. Ubi hoc exemplo, per senatus decretum, consul gladium eduxerit; quis illi finem statuet, aut quis moderabitur?

C. Cr. Sallust. Bell. Catil. Cap. 51.

giebt es viele und mancherley Köpfe. Zu einer andern Zeit, unter einem andern Consul, dem auch eine Armee zu Gebote stehet, kann leicht etwas falsches für wahr geglaubt werden. Wenn denn diesem Beyspiele zufolge Kraft eines Raths-Dekrets der Consul das Schwerd aus der Scheide gezogen: Wer wird ihm Ziel, wer Schranken setzen?

Abbts Uebersetzung des Catilinarischen Kriegs.

Dieſes hört' ich Leſſing ſagen: Es wäre unverſchämte Schmeicheley gegen die Fürſten, was Febronius und was die Anhänger des Febronius behaupteten; denn alle ihre Gründe gegen die Rechte des Papſtes, wären entweder keine Gründe, oder ſie gälten doppelt und dreyfach den Fürſten ſelbſt. Begreifen, könne dieß ein jeder; und daß es noch keiner öffentlich geſagt hätte mit aller Bündigkeit und Schärfe, die ein ſolcher Gegenſtand gelitten und verdient, unter ſo vielen, die den dringendſten Beruf dazu gehabt; dieſes wäre ſeltſam genug und ein äußerſt ſchlimmes Zeichen.

Einer hat es endlich doch geſagt, und laut genug, um von jedermann gehört zu werden, nur nicht mit ſo dürren Worten; daher wohl mancher dieſen großen Sinn aus ſeiner Schrift (ich meyne die Reiſen der Päpſte) nicht herausgezogen haben möchte; wie es denn ſcheint, daß wir Deutſchen überhaupt zu ſehr vertieft ſind in unſern Tiefſinn, um leicht und geſchwind aufzumerken. Andere werden mit gutem

Fleiß das Innere derſelben, ihren wahren Geiſt nicht faſſen wollen, ſondern bloß die Hülle greifen, um ſie, mit Geſchrey, an dieſem oder jenem Pranger zu erhöhen, und ſie mit Koth bedecken zu laſſen von ihren Rotten.

Deutſche werden dieſes thun dem Manne, der für deutſche Freyheit — für der Menſchheit koſtbarſte Rechte ſeinen Mund aufthat, und der kein Deutſcher iſt. Doch verlaſſen ſteht er nicht. Es giebt noch Männer unter uns, die für dieſelbe Sache ſtreiten; und wer nennte da nicht zuerſt unſern Juſtus Möſer, advocatum patriae, der allein in ganz Deutſchland ein Wort voll Nachdruck ſagte, da wegen der großen That um den Müller Arnold überall nur heller Jubel ſchallte. Die Stelle, in dem Schreiben über die deutſche Sprache und Litteratur, iſt bekannt genug; weniger ein früherer Aufſatz, durch eben dieſe Begebenheit veranlaßt, mit der Ueberſchrift: von dem wichtigen Unterſchiede des wirklichen und förmlichen Rechts. Da heißt es unter andern:

„Alle Menſchen können irren, der König wie der Philoſoph, und letztere vielleicht am erſten, da ſie

beyde zu hoch ſtehen, und vor der Menge der Sachen, die vor ihren Augen ſchweben, keine einzige vollkommen ruhig und genau betrachten können. Dieſerwegen haben es ſich alle Nationen zur Grundfeſte ihrer Freyheit und ihres Eigenthums gemacht, daß dasjenige, was ein Menſch für Recht oder Wahrheit erkennet, nie eher als Recht gelten ſolle, bevor es nicht das Siegel der Form erhalten.“

„Zur Form Rechtens gehört, daß es von einem befugten Richter ausgeſprochen, und in die Kraft Rechtens getreten ſey. Dieß iſt ein Grundgeſetz, worin ebenfalls alle Europäiſche Nationen überein kommen, und der Monarch, der eine wirkliche Wahrheit gleich einer förmlichen zur Erfüllung bringen läßt, wirft dieſes erſte und jedem Staate heilige Grundgeſetz, ohne welches es gar keine Sicherheit mehr giebt, über den Haufen. Ein Unternehmen, das die Weisheit Salomons nicht entſchuldigen kann, da alle Weisheit in der Welt nur zur wirklichen (natürlichen, ſubſtantiellen, innerlichen) nicht aber zur förmlichen (poſitiven, feſtgeſetzten, äußerlichen) Wahrheit führet.“

Der große Haufe unſerer denkenden Köpfe

möchte dieß am wenigſten zu denken wiſſen, denn er will das weſentliche Wahre und das weſentliche Gute ausgebreitet ſehen — mit Gewalt, und mit Gewalt jeden Irrthum unterdrückt; ſehen und helfen eine Aufklärung betreiben — anderswo als im Verſtande, weil es dieſer ihm zu lange macht; die Lichter auslöſchen, voll kindiſcher Ungeduld, damit es Tag werde. O der hoffnungsvollen Finſterniß, in der wir nach dem Ziel unſerer Wünſche, nach dem höchſten Wohl auf Erden eilig voran tappen; voran, auf dem Wege der Gewaltthätigkeit und der Unterjochung.

Aber Gewalt, wo ſie in der Welt auch immer war, vertheilt unter mehrere oder nur bey Einem — herrſchende Gewalt, deren ſelbſt eigene Erkenntniß oder Willkühr allein, jeder andern Erkenntniß den Weg zur Einſicht, ſo wie jedem Triebe den Weg zur Glückſeligkeit vorzeichnen und ſie hineinzwingen durfte; eine ſolche Gewalt, die nur Geſetze giebt und ſelber keine hat, und die heiligſten Rechte mit Heiligkeit verletzen mag: Nie hat eine ſolche — echte Wahrheit und wirkliche Wohlfahrt unter Menſchen irgendwo hervorgebracht. Wohl aber

iſt viel Gutes aus dem Widerſtande gegen ſie entſprungen; aus dem Urgeiſte der Freyheit; aus dem ewig regen Triebe der Vernunft ſich ſelber zu vermehren und über alles ihre Einſicht zu verbreiten. Wo Geſchichte iſt, da iſt auch Zeugniß, daß große Thaten, Neigungen und Gedanken, Verrichtungen edler Menſchen und edle Menſchen ſelbſt, wo ſie nicht unmittelbar aus dem Kerne der Freyheit ſelbſt hervorgiengen, wenigſtens, als eingeſenktes Reis, den Saft aus ihrem Stamme zogen, oder verloren da ſtanden als Nachſchüſſe aus des gefällten Baumes Wurzel. Und wo Geſchichte iſt, da iſt auch Zeugniß, daß ungebundene willkührliche Gewalt Dummheit nur erzeuget hat und Laſter, alles was verächtlich, niederträchtig iſt und klein, und ihre eigenen thörichten Zwecke nicht einmal zu erreichen fähig war.

Dennoch fällt es in die Augen, daß Gewalt, und zwar eine überall und immer gegenwärtige Gewalt; daß ein gewiſſer Zwang, und daß gewiſſe Mittel um denſelben auszuüben, unter Menſchen unentbehrlich ſind: denn wenn die Ungebundenheit nur Einiger, die Gattung ſchon ſo ſehr verderbt; was

würde aus der Ungebundenheit Aller erſt entſtehen? In wie fern aber ſolche Anſtalten, der Menſchheit wahrhaft unentbehrlich ſind; die Urſachen ihrer Nothwendigkeit und ihr nothwendiger Gegenſtand; was ſie ſollen und was ſie nicht ſollen, was ſie vermögen und was ſie nicht vermögen: dieſe wichtige Erkenntniß kann nur aus der Erkenntniß des Innerſten des Menſchen ſelbſt gezogen werden. Einige feſte Blicke auf das Eigenthümliche ſeiner Natur geheftet, verhelfen uns vielleicht zu fruchtbaren Aufſchlüſſen.

Was den Menſchen von dem Thiere unterſcheidet und ſeine beſondre Gattung hervorbringt, iſt das Vermögen einen Zuſammenhang von Zwecken einzuſehen, und nach dieſer Einſicht ſeinen Wandel einzurichten.

Aus dieſer Quelle der Menſchheit fließet überall, in allen ihren Strömen, dieſelbige Vernunft; nur ergoſſen über Betten und zwiſchen Ufern von unüberſehbarer Mannichfaltigkeit, und ihre Ausflüſſe jedem Auge verborgen. Dieſe Betten, dieſe Ufer ſind die Leidenſchaften. Viele haben dieſes anders ſehen wollen, und die Vernunft für das Ufer,

die Leidenſchaften für den Strom gehalten, allem Augenſchein zuwider und allen Gründen.

In ſo fern der Menſch ſich in und nach ſich ſelbſt beſtimmen, das iſt, freye Handlungen verrichten kann: in ſo ferne wird derſelbe durch Vernunft bewegt, und nur in ſo ferne zeigt er ſich als Menſch. Wo keine Freyheit iſt, keine Selbſtbeſtimmung, da iſt keine Menſchheit.

In ſo fern der Menſch verändert wird von Dingen die ſich außer ihm befinden, und er ſie dergeſtalt betrachtet, daß darüber die Betrachtung ſeiner ſelbſt verſchwindet: in ſo ferne handelt er nach einem fremden Antriebe und nicht nach ſeinem eigenen; er läßt ſich beſtimmen und beſtimmt ſich nicht ſelbſt; er thut was andre Dinge erfodern, und nicht was ſeine eigene Natur verlangt: und in ſo ferne ſagen wir, daß ihn die Leidenſchaft bewegt, und daß er nur ein Thier iſt.

Eine bürgerliche Geſellſchaft iſt eine menſchliche Geſellſchaft, und keine thieriſche; eine Anſtalt der Vernunft, und nicht der Leidenſchaften; ein Mittel der Freyheit und nicht der Sclaverey, für Weſen, welche von Natur zwiſchen beyden in der Mitte ſtehen.

Die Vernunft bedarf für sich der Leidenschaften nie, die sie nur verdunkeln und einschränken. Sie kann also nie eine Leidenschaft als solche anbefehlen, oder Erregungen derselben sich unmittelbar zum Ziele setzen; wohl aber eine Leidenschaft durch eine andere zu hemmen oder aufzuheben suchen, weil die Beschaffenheit der menschlichen Natur sie dazu zwingt, indem sie selbst zu unvermögend ist, um für sich allein jeden Eindruck von außen zu beherrschen, und daher zum Besten ihrer Freyheit äußerliche Kräfte gegen äußerliche Kräfte zur Wehre setzen muß.

Wenn aber die Vernunft niemals die Beförderung einer Leidenschaft unmittelbar zur Absicht haben kann, und eine bürgerliche Vereinigung aus der Vernunft einzig und allein hervorgeht — wiewohl nicht ohne Betrachtung der Leidenschaften, sondern schlechterdings in Beziehung auf dieselben —: so können diejenigen Gesellschaften unter den Menschen, welche auf Beförderung von Leidenschaften ausgehen, in so ferne nicht als eine Anstalt der Vernunft, nicht als eine bürgerliche, nicht als eine wahre menschliche Gesellschaft angesehen werden.

Auch Thiere ſehen wir, durch gemeinſchaftliche Triebe vereiniget, mit einander in Geſellſchaft leben; doch iſt auch dieſe nicht einmal ein Werk der Leidenſchaften, die, bey den Thieren wie beym Menſchen, weit mehr dahin zielen, die einzelnen Glieder gegen einander aufzuwiegeln, als ſie mit einander zu verbinden, und daher das entgegen geſetzte der Geſellſchaft, das iſt jenen Zuſtand nothwendig hervorbringen müſſen, in quo vis et dolus sunt virtutes cardinales.*) Was die geſellſchaftlichen Thiere vereinigt, iſt der von der Natur der Leidenſchaften ſo weſentlich verſchiedene Inſtinct. Und durch dieſes wunderbare Mittel erhalten jene thieriſchen Geſellſchaften eine weit größere Vollkommenheit, als jede ſolche menſchliche, die mehr auf Gründen der Leidenſchaft, als auf Gründen der Vernunft beruht. Denn der Inſtinct iſt unveränderlich und ſicher, und der Vernunft darin ganz ähnlich, daß er nichts verlangt, als was offenbar zum Beſten aller und eines jeden gereicht, die er, etwas gemeinſchaftliches zu erfüllen, mit einander verbindet.

---

*) *Leviathan*, Part. I. Cap. XIII.

Nun entsteht die Frage: Giebt es denn ein Mittel der Vernunft, welches sicher, unveränderlich und offenbar, wie bey gesellschaftlichen Thieren der Instinct, den Menschen dahin leiten könnte, wo sich das Beste Aller und das Beste eines Jeden unwidersprechlich vereinigte: giebt es wohl ein solches Mittel, und was ist sein Name?

Näher zu der Sache hin, und das Mittel wird sich finden mit dem Namen.

Offenbar ist die Vernunft das eigentliche wahre Leben unserer Natur, des Geistes Seele, das Band aller unserer Kräfte, ein Bild der ewigen unwandelbaren Ursache alles Wahren, alles Seyns das sich selber wahrnimmt und sich seiner in sich selbst erfreut. Außer der Vernunft, können wir unmöglich anders, als uns selber stets zuwider handeln; mehr den äußerlichen Dingen angehörig, als uns selbst. In ihr, sind wir mit uns selber unbeweglich Eins, indem zwischen allen unseren Begierden *) ein Vertrag

*) Das Wort Begierde wird hier in seinem eigentlichen Sinne genommen, welcher auch die allerhöchsten und allerreinsten Bestrebungen der Seele in sich faßt, und in welchem die Begierde dem Abscheu entgegen gesetzt ist. In diesem Sinne giebt es keine Be-

entſteht, gemäß den ewigen Geſetzen des Vortheils unſerer fortdaurenden Natur. Jede unſerer Begierden hat auf ihre Befriedigung den gerechteſten Anſpruch: ſo daß die Tugend in der möglichſten Vereinigung aller unſerer Begierden, und die wahre Glückſeligkeit, in ihrer aller möglichſten Befriedigung beſteht: wodurch beyde nur zu Einem Dinge werden. Das Verlangen nach Glückſeligkeit iſt nicht allgemeiner, als die Ueberzeugung, daß ſie auf dem Wege der Vernunft allein gefunden werde, weil dieſe zuverläſſig immer das befiehlt, was dem ganzen Menſchen gut iſt, das iſt, das wahre Beſte aller ſeiner Theile.

Daß es gut ſey für den ganzen Menſchen, ſich mit ſeines Gleichen zu verbinden: weil, eines Theils, nichts im ganzen Reiche der Natur dem Menſchen in ſo hohem Grade nützen; und andern

---

gierden die nicht an und für ſich ſelber gut, und der Vernunft gemäß wäre. Unter den Affecten überhaupt, (welche von den Leidenſchaften unterſchieden werden müſſen, weil nicht alle Affecten Leidenſchaften ſind) giebt es an und für ſich ſelber böſe, wie der Haß, der Neid, oder der Hochmuth, welche allerdings auch Begierden erzeugen, die aber keine urſprüngliche Begierden ſind.

Theils, auch nichts im ganzen Reiche der Natur demſelben in ſo hohem Grade ſchaden kann, als wie ein anderer Menſch: dieſes liegt, als Wahrheit, jedermann vor Augen.

Menſchen, welche aus dem Antriebe der Vernunft handeln, ſind einander niemals ſchädlich, denn es kann aus dieſem Antriebe keine Bemühung hervorgehen, welche der Bemühung eines Andern, der nach eben dieſem Antriebe handelt, entgegen wäre; ſondern ein Jeder, indem er ſein eigenes wahres Beſte befördert, befördert nothwendig das wahre Beſte auch aller andern, und iſt mit Liebe gegen ſie erfüllt.

Es können die Menſchen alſo einzig und allein ſich gegenſeitig ſchaden, in ſo ferne ſie von Leidenſchaften angetrieben werden, aus welchen alle Zwietracht ſich entwickelt, das ganze Heer der Laſter, und nicht Eine wahre Tugend.

Wenn nun gleich der Antrieb der Leidenſchaften überall der ſtärkere im Menſchen iſt, und er dieſerwegen — wie es zwey der größten Forſcher wollten (Hobbes und Spinoza) — als der natürliche und der ärgſte Feind des andern Menſchen an-

gesehen werden kann: so strebt er doch mit seinem ganzen eigenen, inneren Vermögen, allein dem Guten nach, so daß er den Gesetzen der Menschenliebe, der Gerechtigkeit, der Ehre und der Religion, überall mit unerschütterlichem Muthe folgt, in so ferne er durch seine eigene Natur, allein bestimmt wird.

Hieraus folgt, wie aus allem was vorhin erinnert worden, daß eine förmliche Gesetzgebung, oder ein System des Zwanges, sich unmöglich auf den Menschen beziehen könne, in so ferne derselbe mit Vernunft begabt und durch dieselbe schon bestimmt ist seinen und seines Mitmenschen wahren Vortheil zu befördern, sondern nur in so ferne er den Leidenschaften unterworfen, und daher zu aller Ungerechtigkeit geneigt ist; geneigt zum Bruche mit andern und mit sich selbst; wankelmüthig, treulos, voller Zwietracht und Hader.

Die Gesellschaft also, in so ferne sie auf äußerlicher Form beruht, und eine Maschine des Zwanges ist, hat zu ihrem Gegenstande einzig und allein Beschirmung, das ist, jeden Schaden, der aus Ungerechtigkeit entstehen könnte, von

jedem Gliede der Gesellschaft abzuwenden; oder jedem Gliede das unverletzliche Eigenthum seiner Person, den freyen Gebrauch aller seiner Kräfte, und den vollkommenen Genuß der Früchte ihrer Anwendung, auf gleiche Weise zu versichern.

Sicherheit des Eigenthums, in dem ausgedehntesten Verstande, und schlechterdings im allerhöchsten Grade, so für Alle wie für Einen, so für Einen wie für Alle; unverletzliche durchgängige Gerechtigkeit, ohne irgend einen Zwang zu irgend einem andern Ende, wäre, diesemnach, jenes Mittel und sein Name, welches sicher, unveränderlich und offenbar, wie bey gesellschaftlichen Thieren der Instinct, den Menschen dahin leiten könnte, wo sich das Beste aller und das Beste eines jeden unwidersprechlich vereinigte.

Wollte jemand gegen uns behaupten, dieses Mittel führe nicht zum höchsten Zwecke bürgerlicher Form; sondern es gebe andre Zwecke, deren Mitteln, in streitenden Fällen, jenes Mittel unverletzlicher durchgängiger Gerechtigkeit müsse nachgesetzet werden: so wage dieser es, mit klaren Worten, diese Zwecke und die Mittel uns zu nennen. Keine wird er uns zu nen-

nen wiſſen, die nicht offenbar von Leidenſchaften angegeben wären: von Ländersucht, Geldſucht — Eitelkeit, Lüſternheit und Hoffahrt. Und er wird behaupten müſſen, die Beförderung dieſer Leidenſchaften: des Ehrgeizes, der Habſucht, aller ſinnlichen Begierden, ſey der Beſtimmung und Glückſeligkeit des Menſchen angemeſſener, als die Beförderung der Vernunft mit ihren Folgen: der wahren Einſicht, der Mäßigkeit, der Gerechtigkeit, der Geſundheit der Seele, des daurenden Vergnügens, der Tugend ſelbſt.

Viele andre Dinge wird er noch behaupten müſſen, die, mit dürren Worten, niemand gern behaupten mag, und die, mit Deutlichkeit, auch nicht gedacht werden. Wirklich iſt es von den mehrſten gut genug gemeynt, wenn ſie von einem gewiſſen Intereſſe des Staats ſich träumen laſſen, von einer gewiſſen Wohlfahrt des Ganzen, welche nicht die Wohlfahrt aller ſeiner Theile, ſondern dergeſtalt davon verſchieden ſey, daß eine ungemeſſene Aufopferung von Seiten dieſer Theile um des Ganzen willen, mit Vernunft gedacht, und mit Recht ſoll gefodert werden können. Wollten aber dieſe Männer, auch von auſſen nur, die Sache näher in Betrachtung ziehen, ſo

würden sie mit sehr geringer Mühe entdecken, daß jenes überschwengliche Interesse, welches ihnen dunkel nur im Sinne schwebt, sich in ein bloß geographisches Interesse auflöst; in dieses nämlich: daß eine gewisse Anzahl von Quadratschuhen Land unter einem gewissen Namen beysammen angetroffen werde. Und sie würden finden, diese guten Männer — zu ihrer herzlichen Befriedigung wohl ohne Zweifel! — daß sie, einem solchen geographischen Interesse zu Liebe, um dasselbe zu erhalten oder zu vermehren, und zu keinem andern Ende, sich an ihrem Eigenthume, an jedem Theile ihrer äußerlichen Freyheit, ja, zu hunderttausenden, an ihrem Leben selbst verkürzen lassen. Sie würden finden, daß sie keine solche Theile eines Ganzen sind, die den Grund ihrer Vereinigung in sich selber haben; eines Ganzen, dessen Einheit in ihm selber wohnt: sondern Theile, die beysammen sind, allein um eines andern willen; Theile eines Dinges, dessen Einheit sich außer ihm befindet: eines blinden Werkzeugs; eines künstlichen aber vernunftlosen Körpers, ohne eigne Seele.

In keinem Felde der menschlichen Erkenntniß

herrschen Verworrenheit und Widerspruch in größerm Maaße als in eben diesem. Man gestehet: jedes gemeine Wesen müsse durchaus den Gesetzen der Gerechtigkeit gemäß verwaltet werden; und man will zugleich, daß sich diese Gesetze nicht bestimmen lassen; daß sie der Willkühr unterworfen, gehorsam dem Zufall, auch die Ungerechtigkeit nicht scheuen sollen. Da es aber von Natur unmöglich ist, was mit vollem Rechte geweigert werden kann, mit vollem Rechte zu erzwingen: so muß ein höchstes unumschränktes Ansehen wohl ins Mittel treten, um die natürlichen Gesetze nach Bedürfniß umzukehren — mit Gewalt.

Wirklich ist der herrschende Begriff von einer Obrigkeit, daß sie an und für sich selbst die Quelle sey der Gerechtigkeit und des Eigenthumes. Nicht des Eigenthumes sichern Besitzes Quelle; sondern des Eigenthumes selbst: daher sie die Ausdehnung und die Schranken aller Gattungen desselben, und jede seiner Anwendungen zu bestimmen habe — nach unbestimmbaren Grundsätzen; höchstens einem gewissen unbestimmten allgemeinen Besten nach, wovon die Erkenntniß, und wozu der Beförderungs-

Trieb in derſelben angetroffen wird; abermals auf eine völlig unbeſtimmte Weiſe.

Wer möchte alles ungereimte, ſo in dieſen Vorſtellungen liegt, entwickeln; und wer möchte es nur entwickelt ſehen? Beſſer, daß ich eile, zur Erklärung und Erhärtung meiner eigenen Gedanken, noch in der Kürze ein und andres beyzubringen.

Davon bin ich ausgegangen: daß der Gewalt nur müſſe die Gewalt entgegen treten; dem Verbrechen nur der Zwang. Beyder eigentliches Weſen iſt, nicht Thaten einzuflößen, ſondern zu vertilgen und zu hindern. Kräfte ſind ſie zu erwecken nicht im Stande, noch im Stande irgend etwas in ſich Gutes zu erſchaffen. Dieſes kann nur aus ſich ſelbſt entſpringen, und ſeine erſte Quelle überall, iſt die ungeheißene innere Bewegung eines freyen Geiſtes.

Ohne Gewalt und Zwang haben Menſchen ſich zuerſt verbrüdert, und Geſellſchaften geſtiftet, wo die Abweſenheit fehlerhafter Einrichtungen ihnen beſſere Sicherheit verlieh, als ſo viele künſtliche Anſtalten, welche mehr und größere Verbrechen oft erregen, als ſie unterdrücken. Thätig iſt der Menſch

aus bloßem Triebe, und gerecht muß er seyn, weil er glücklich seyn will. Gutherzigkeit und Liebe, Einsicht, Billigkeit, Großmuth, Tapferkeit und Treue, diese Eigenschaften, welche das Band und die Stärke der Gesellschaften ausmachen, sind ursprüngliche Eigenschaften seiner Natur, und von Gott unmittelbar demselben eingehaucht. Die Künste der Regierung haben den Verstand der Menschen zwar geübt, und indem sie zu allerhand Bestrebungen, Nachforschungen, Zwecken, Wünschen und Gedanken ihnen Anlaß gaben, ihren Geist bereichert; nicht selten aber auch ihn erniedrigt und verschlimmert. Denn sie haben jede Gattung der Ungleichheit, des Vorrangs, der Trennung und der Eitelkeit befördert; und indem sie den einzelnen Menschen mit immer neuen Gegenständen der Sorgfalt für sich selbst überluden, eine ängstliche Bemühung, nur auf seine eigene Person bedacht zu seyn, an die Stelle des Vertrauens und der Gewogenheit gesetzt, die er gegen seine Mitgeschöpfe unterhalten sollte. Die glücklichsten Menschen aber sind diejenigen, deren Herzen mit einer Gemeine in Verbindung stehen, welche alle ihre Wünsche theilt, und von der sie keinen ihrer Wünsche sondern

können; mit einer Gemeine, in der sie jeden Gegenstand des Edelmuthes und des Eifers, und einen Zweck finden, jedes Talent und jede tugendhafte Neigung daran zu üben. Sorge für das Futter haben auch die Thiere; auch neben dieser Sorge Witz genug um sich dasselbe zu verschaffen und Mittel zu ihren einsamen Ergötzlichkeiten auszufinden: aber nur dem Menschen ist es vorbehalten, in der Gesellschaft seiner Nebengeschöpfe Rath zu geben und zu nehmen; zu überzeugen, zu widerlegen, zu begeistern; und im Feuer seiner Liebe oder seines Unwillens, persönliche Sicherheit und eigenen Vortheil außer Acht zu lassen.

Ferguson, mit dessen Worten ich so eben redete, *) warnet sehr vor den politischen Verfeinerungen gewöhnlicher Menschen, die nur Ruhe oder Unthätigkeit zum Gegenstande haben, und durch die Schranken, die sie bösen Handlungen zu setzen trachten, die edelste Geschäftigkeit zugleich vernichten wollen, als hätte der gemeine Mann kein Recht zu handeln, oder nur zu denken. Er erwähnt hiebey des Spottes ei-

*) An Essay on the History of civil Society.

nes großen Fürsten, welcher die Vorsichtigkeit lächerlich zu machen suchte, nach welcher Richter in einem freyen Lande an die genaue Auslegung der Gesetze gebunden sind: *) und sucht alsdann die Herzensangst gewisser Leute, wo sie, anstatt grenzenloser Unterthänigkeit, Trotz auf eigne Rechte, und Mängel der Polizey erblicken, so gut er kann zu mildern; indem er ihnen zu erwägen giebt: wie einem Chineser die Freyheit die man in Europa hat, auf den Straßen und Feldern nach Gefallen hin und her zu wandern, ein sicheres Vorspiel der Verwirrung und der Anarchie dünken müßte: „Können Menschen ihr Oberhaupt sehen und nicht zittern? Können sie ohne eine festgesetzte und geschriebene Verordnung äußerlicher Gebräuche mit einander umgehen? Was ist da für Hoffnung zum Frieden, wo die Straßen nicht zu einer gewissen Stunde gesperrt sind? Was für wilde Unordnung, wenn in irgend einer Sache dem Menschen erlaubt ist, zu thun was ihm beliebt.“

„Freylich“ sagt er weiter „muß die Otter in „gewißer Entfernung gehalten, und der Tiger gefes-

*) Mémoires de Brandenbourg.

„ſelt werden. Wenn aber Strenge in der Regie-
„rungskunſt ſich nicht begnügt den Verbrechen Ein-
„halt zu thun, ſondern den Menſchen zum Sclaven
„machen will, und dadurch den Grund zum Verderb-
„niß der Sitten legt, ſo wie zur Erſtickung alles
„Edelmuthes unter einem Volke; wenn die Abſicht
„dieſer Strenge dahin geht, nicht ſowohl dem Laſter
„und Frevel, als den Ausbrüchen der Freyheit, zu
„ſteuern; wenn gewiſſe Formen mit vollem Beyfall
„als heilſam aufgenommen werden, bloß weil ſie die
„Stimme der Menſchheit zu unterdrücken dienen, und
„andre wieder als ſchädlich verworfen werden, weil
„ſie dieſer Stimme noch laut zu werden geſtatten;
„— und wenn gerade alles dieß der Fall ſeyn ſollte
„mit ſo manchen unſrer gerühmten Anſtalten zur
„Verbeſſerung der bürgerlichen Geſellſchaft: dann
„wird zuletzt ſich offenbaren, daß jene gerühmten An-
„ſtalten weiter nichts als eben ſo viele Erfindungen
„ſind, den Geiſt aller politiſchen Verbindung zu töd-
„ten; Erfindungen, die weit kräftiger dazu dienen,
„der Menſchheit edelſte Tugenden in Ketten zu legen,
„als Unordnung und Verwirrung zu hemmen.“ *)

*) Eſſay on the History of civil Society. P. V. Sect. 3.

Von je her ist das Edle dem Mechanischen, nicht allein wo Kunst vom Handwerk unterschieden werden sollte, sondern in allen Dingen entgegen gesetzet worden, und zwar auf solche Weise: daß man bey dem einen Thätigkeit des Geistes, bey dem andern bloße Thätigkeit des Körpers sich dachte; bey dem einen Sinnes-Adel und Vermögen, bey dem andern Eigennutz und äußeres Bedürfniß; bey dem einen Freyheit, Selbstbestimmung, und bey dem andern Sclaverey und fremden Antrieb. Diese Unterschiede zu verwirren und allmälig zu vertilgen, könnte man die große Absicht unsrer Zeiten nennen. Gerne sähen wir aus der Natur alle Selbstbestimmung, alle unmittelbare eigene Bewegungskraft hinweggeräumt; zeugten gerne das Leben nur aus Dingen die kein Leben haben, und aus lauter Leiden immer frische That; entschlügen gern uns alles dessen, was dem Geiste angehört; alles Ursprünglichen; alles aus sich selbst bestehenden und wirkenden — um an dessen Stelle lauter Räderwerk, Gewicht und Hebel einzuführen. Von unserem politischen Zustande insbesondre, sagt ein Weiser der noch lebt: Wenn die Menschen sich ausdrücklich vorgenommen hätten, der Gesellschaft

eine Form zu geben, in der so wenig Religion und so wenig Tugend als nur möglich angetroffen würde, so hätten sich dieselben offenbar nicht besser dazu nehmen können, als es in der That geschehen. Was von Tugend und Religion (so fährt er fort) bey uns noch übrig ist, haben wir allein dem Umstande zu verdanken, daß die Gesetzgebung bey dem Bau ihrer Maschine, zum Gange eines von den Haupträdern, jener Kräfte dennoch nicht entbehren konnte: an der Natur dieser Religion und dieser Tugend ist ihr aber weiter nichts gelegen, wenn sie nur keine Wirkungen hervorbringen, welche die einförmige Bewegung ihres großen Uhrwerks hemmen. *)

Wo Tugend und Religion nicht mehr empfunden, ja wohl offenbar geläugnet werden, da bleibt kein andres Mittel die gemeine Wohlfahrt zu befördern übrig, als, die eigennützigen partheyischen Nei-

*) Lettre sur l'homme et ses rapports pag. 157. Man sehe ferner Montesquieu de l'esprit des loix. Liv. III. Chap. V. verglichen mit dem III. Abschnitte desselbigen Buches, wo es unter andern heißt: Die Griechischen Staatsmänner wußten von keiner andern Stärke um darauf sich zu verlassen, als von der Stärke der Tugend. Unsre Staatsmänner reden nur von Manufacturen, von Handlung und Gewerbe, von öffentlichen Einkünften, von Reichthümern, und sogar von Ueppigkeit und Pracht."

gungen der Glieder der Gesellschaft, das ist, ihre Leidenschaften, in ein Gleichgewicht zu bringen. Dieses kann nur mit der äußersten Gewalt erzwungen werden, und dennoch nur auf eine äußerst mangelhafte Weise. Da die Leidenschaften von Natur gesetzlos, wandelbar, und ihre Wirkungen bis ins Unendliche verschieden sind: so müssen schlechterdings die Mittel, welche — ohne edle Gesinnungen zu erwecken — die eigennützigen und persönlichen Neigungen durch sich selbst allein in Schranken halten sollen, ungemessen, und, nach den unbestimmbaren Ereignissen jedes Augenblicks, der Willkühr überlassen seyn. Willkühr aber giebt dem Irrthum Raum; und ungemessene Gewalt, der Unterdrückung aller Rechte: so daß eben die Gebrechen, welche diese Hülfe forderten, ihren Mißbrauch unvermeidlich machen. Auch sehen wir, von einem Ende der Geschichte bis zum andern, bey solchen Völkern — wo aus einer Zusammenordnung bloßer Leidenschaften alle Tugenden entspringen sollten, Tugenden, zum Dienste dieser Leidenschaften, oder vielmehr unsträfliche Laster — daß durch diejenigen Mittel, welche bestimmt waren, den Unternehmungen der Ungerechtigkeit, dem

Einbruche allgemeiner Noth, einer völligen Zerrüttung zu begegnen: daß eben durch sie, alle diese Uebel immer nur vergrößert und zuletzt aufs allerhöchste getrieben wurden: sehen ganz unwidersprechlich: daß Menschen, die nicht selbst im Stande sind, was ihnen gut ist zu erkennen und darnach zu streben, daß solche Menschen noch viel weniger ihr Heil der Tugend eines Vormunds ohne Richter, und der nie mündig werden läßt, zu danken haben können; sehen: daß um Völker mit Gewalt zu hindern ihren eigenen Schaden zu befördern, oder zu ihrem Besten wirklich sie zu zwingen, schlechterdings ein Gott herniederkommen müßte, ein vollkommenes Wesen das nicht sterben könnte.

Unvollkommene Wesen wie wir selbst, und nur stärker noch versucht zu allem Bösen; bey denen Eigendünkel welcher alle Weisheit von sich stößt, und Hochmuth welcher Recht und Wahrheit selbst beherrschen will und über alle Pflichten sich erhebt, die ganze Seele füllt, und ihnen Tyranney zur größten der Göttinnen macht *) — solche Wesen, werden zwar

*) O hominem amentem et miserum, qui ne umbram cui-

oft mit Erfolg gewaltig seyn um uns zu hindern unſre Leidenſchaften zu befriedigen; aber dieſes nicht zu unſerm Beſten; ſondern daß wir ſtatt den eigenen, nur ihren Leidenſchaften dienen. Hiebey, wenn ſie Klugheit haben, können ſie auch wohl mit Recht den Namen noch erwerben, daß ſie Hirten ihrer Völker ſind; denn ſie gönnen ihnen gute Weide, Anwachs und Gedeihen; ſchützen ſie mit ſicherem Gehege; legen Hunde für ſie an die Kette, und umgürten ſich wohl ſelbſt zur Wache, wie Eumäos bey'm Homer: nur muß die Heerde ſich nicht ſelber zugehören wollen, noch ein Stück derſelben außer ſeinem Hauſen gehen: ſonſt zuckt und knallt die Peitſche, und der ſchützende Hund wird gelöſt. — Hingegen iſt Beförderung der Menſchheit: ihrer höchſten Freuden; ihres ſeeligſten Genuſſes; ihrer Kraft und ihrer Würde, nie von unſer einem zu erwarten, welcher

---

dem unquam τοῦ καλοῦ viderit! atque haec ait omnia facere se dignitatis causa: ubi est autem dignitas, nisi ubi honestas? honestum igitur, habere exercitum nullo publico consilio? occupare urbes civium quo facilior sit aditus ad patriam? Χρεῶν ἀποκοπὰς, φυγάδων καθόδους, sexcenta alia scelera moliri, τὴν θεῶν μεγίστην ὡς ἔχειν τυραννίδα? Cic. Ep. ad Att. L. VII. E. XI.

eigenmächtig herrschen will; sondern die Beförderung von lauter solchen Neigungen, welche die Stärke der Seele, die Erhabenheit des Geistes, den Adel des Gemüths, alle wahre innere Vortrefflichkeit und Herrlichkeit zerstören: die Beförderung des Eigennutzes, der Gewinnsucht, der Weichlichkeit; einer dummen Bewundrung des Reichthums, des Ranges und der Macht; einer blinden abgeschmackten Unterthänigkeit; und einer Aengstlichkeit und Furcht, welche keinen Eifer zuläßt, und zum kriechendsten Gehorsam bildet. „Dieses ist die Gattung von Regiment (sagt der große edle Ferguson) in welche der Habsüchtige und Stolze, um seine unglücklichen Begierden zu sättigen, gar zu gern seine Nebengeschöpfe hineinstürzen möchte, und welcher sich der Furchtsame und Sclavische auf Gnade und Ungnade zu unterwerfen bereit ist. Wenn aber Raubgier alsdann auf der einen Seite, und Feigheit auf der andern, die Hauptbestandtheile in dem Charakter eines Volks geworden sind: so können selbst die Tugenden eines Antonin oder Trajan nichts weiter thun, als die Peitsche und das Schwerdt mit Billigkeit und Nachdruck brauchen, und die Hoffnung zur Belohnung, oder die

Furcht vor der Strafe so zu lenken suchen, daß sie, nach Erforderniß der Umstände, wider die Laster oder die Schwachheiten der Menschen jedesmal ein schnelles, obgleich nicht dauerhaftes Hülfsmittel an die Hand bieten. — Andre Staaten können auch verderbt seyn, in höherem oder minderem Grade; dieser aber hat Verderbniß zu seiner Grundfeste. Bisweilen mag wohl noch Gerechtigkeit den Arm des despotischen Oberherrn leiten; aber gemeiniglich wird der Name der Gerechtigkeit nur gebraucht, den Eigennutz oder Eigensinn der herrschenden Gewalt zu bezeichnen. Die menschliche Gesellschaft, welche so mancherley Formen anzunehmen sich bequemt, hat alsdann die einfachste von allen gefunden. Der saure Schweiß und das Eigenthum Vieler sind bestimmt, den Leidenschaften Eines Einzigen oder Weniger zu fröhnen; und unter den Menschen finden nur noch zwey Partheyen statt: der Unterdrücker welcher begehrt, und der Unterdrückte der das Herz nicht hat zu weigern.“*)

Wenn es wahr ist, daß der Despotismus (Warum nennen wir die Dinge nicht bey ihrem rechten

*) Essay on the History of Civil Society, P. VI. S. I.

Namen?) den Menschen auf diese Weise, nicht allein um seine besten Eigenschaften bringt, sondern auch hernach ihm die Erfüllung seiner niedern Wünsche nicht einmahl gestattet; wenn in der Natur der Sache dieses schlechterdings gegründet ist, so möchte ich das Uebel nennen hören, welchem durch das größte aller Uebel abgeholfen werden müßte; oder den Vortheil, welcher ihm die Wage halten könnte. Der Vortheil einer bessern Vertheidigung gegen feindliche Gewalt von außen, wenn auch diese bey der Menge von widersprechenden Beyspielen sich behaupten ließe, gilt zu wenig, da der innerliche Feind der ärgste ist. Keine Verfassung hab' ich zu vertheidigen, in der ich, über meine Rechte wachen und sie selber schützen dürfte: keine Freyheit also, und kein Vaterland. Die Geburtsstelle bleibt mir immer; und vielleicht gewinn' ich mehr bey'm neuen Herrn, als ich verliere; sonderlicher Nachtheil wenigstens kann nicht daraus für mich erwachsen.

Eine wichtige Betrachtung dürfen wir nicht übergehen. Diese nehmlich: daß der Despotismus sehr verschiedener Gestalten fähig ist, und daß in einer jeden Staatsverfassung minder oder mehr davon ge-

funden werden kann. Hier, in seinem Inneren, in seiner Quelle angesehen, erweckt er erst den größten Abscheu. Aus sich selber läßt dieß Innere sich nicht entwickeln, so wenig als das Innere von irgend einem Bösen: Irrthum oder Laster: sondern es muß in seinem Gegentheil, wovon es der Mangel ist, betrachtet werden. Das Gegentheil des Despotismus ist das Regiment der Freyheit. Frey, im allerhöchsten Grade, wäre der, der zu seinen Handlungen durch sich selbst allein bestimmt würde, folglich alle seine Gegenstände selbst unmittelbar hervorbrächte: welches von keinem Wesen kann gedacht werden, das sich seiner selbst, mittels Vorstellungen nur, bewußt ist, und nach Gegenständen streben muß, die es nicht in seiner Gewalt hat. Auf jene absolute Weise frey ist Gott, der Einzige, allein. Aber frey — nach seiner Art im allerhöchsten Grade — ist ein jeder Mensch und jeder Bürger, in so ferne er nur nicht gehindert wird seinen wahren Vortheil auf alle Weise nach Vermögen zu befördern. Sclave ist ein jeder, in so fern ihn seinen wahren Vortheil zu befördern etwas nur auf irgend eine Weise hindert.

Ich sagte: jeder Mensch und jeder Bürger:

weil die gegebene Erklärung allgemein ist, und sowohl auf die innere moralische Freyheit geht, als auf die äußere politische.

Beyde hangen aufs genaueste zusammen: denn es ist unmöglich (wie bereits in diesem Aufsatz häufig angedeutet worden) Menschen, die nicht schon sehr tief in die moralische Sclaverey gesunken sind, in die politische zu stürzen: es müßte denn durch eine plötzliche Eroberung geschehen. Die politische Sclaverey eines Volks ist daher zugleich ein Kennzeichen seiner moralischen Sclaverey: und wie diese in der thierischen Natur des Menschen einzig und allein gegründet ist; so auch jene die aus ihr entspringt. Beyde zielen dahin ab, den Menschen immer thierischer zu machen; das ist: ihn von Grund aus zu verderben.

Der nehmliche Zusammenhang wird zwischen beyden Gattungen der Freyheit angetroffen. Wo ein hoher Grad von politischer Freyheit in der That, und nicht allein dem Scheine nach, vorhanden ist, da muß von der moralischen Freyheit nicht weniger ein hoher Grad vorhanden seyn. Beyde sind in der vernünftigen Natur des Menschen einzig und allein gegründet, und ihre Kraft und Folge ist daher: den

Menſchen immer menſchlicher zu machen, immer fähiger ſich ſelber zu regieren, ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen, glücklich zu ſeyn, und ohne Furcht.

Wo keine Geſetze ſind, da iſt kein gemeines Weſen, folglich auch keine bürgerliche Freyheit. Wo willkührliche Geſetze Platz finden, da iſt, ſo weit dieſe reichen, wieder keine bürgerliche Freyheit; und willkührlich iſt ein jedes Geſetz, welches keine nothwendige Folge der unveränderlichen ewigen Geſetze der Natur iſt. Von ſolchen formellen Geſetzen allein, welche offenbare Folgen der Geſetze der Natur ſind, kann die beſtändige implicite Einwilligung aller Glieder der Geſellſchaft behauptet werden, weil ſie allein enthalten, was zum offenbaren Vortheil Aller, und eines Jedweden gereicht, und nichts enthalten können, woraus für ein vernünftiges Weſen je der mindeſte Schaden erwüchſe. Wo die offenbare Gewißheit des allgemeinen Vortheils aufhört, da hört auch die Befugniß der Geſetze, und das Syſtem der Freyheit auf.

Die Mehreſten haben bey Unterſuchuug der politiſchen Freyheit, andere Geſichtspunkte, ſo, daß es gemeiniglich dabey nur auf die Frage hinaus läuft:

ob es zuträglicher sey, sich der willkührlichen Gewalt eines Einzigen; einer gewissen Anzahl aus der Menge; oder dieser Menge selbst zu unterwerfen, das ist, welche Gattung des Despotismus wohl die beste seyn möchte. Eine Frage die nicht sehr verdient, daß sich ein weiser Mann damit beschäftige.

Darum aber muß viel Tugend, viel moralische Freyheit da vorhanden seyn, wo viel wahre politische augetroffen wird, weil die Gesetze sich nicht selbst beschützen können, sondern durch eine überall und immer gegenwärtige Gewalt, welche allem was die Gesetze angreift unwiderstehlich begegnet, müssen aufrecht erhalten werden. Also wo die wahren Gesetze der Freyheit in der That regieren, da muß ihr Wille der lebendige Wille des Volkes selbst seyn. Gesetze der Freyheit sind keine andre, als Gesetze der strengsten Gerechtigkeit, das ist, der vernünftigen Gleichheit: Also muß der Geist der ihnen Nachdruck giebt und Dauer, eben so weit von der Herrschsucht entfernt seyn, welche unterdrücken will, als von der Niederträchtigkeit, die sich unterdrücken läßt: und dieser Geist ist

der beſte, der edelſte und ſtärkſte, welcher über Menſchen walten kann.

Von einer reinen transſcendentalen Tugend, dieſer äußerſt ſeltenen Himmelsgabe, iſt hier nicht die Rede; ſondern von der Menge und der Stärke guter, und großer Eigenſchaften des Verſtandes und des Herzens. Jene findet ſich vielleicht noch öfter in einem unglücklichen Staat, mitten unter allen Gräueln der Verderbniß, als in einem glücklichen und tugendreichen. Man könnte hier vielleicht einige Aehnlichkeit des Verhältniſſes, zwiſchen den äußerlichen und innerlichen Gütern zweyer ſolcher Völker ſehen. Ein Gedanke der vielen andern die Hand bietet, und hier nicht entwickelt werden kann.

Hieraus fließet eine Wahrheit von ſehr großem Inhalt — dieſe Wahrheit: daß die Lehre der Glückſeligkeit, der Tugend und des Rechts, auf der Theorie der Freyheit, oder, will man lieber, auf der Theorie des menſchlichen Vermögens, ſchlechterdings beruhe. Und ſo würde auch im Gegentheil, eine Theorie der Sclaverey, des menſchlichen Unvermögens oder der Gewalt der Leidenſchaften, die Lehre

des menschlichen Elendes, aller Laster, aller Pflichtvergessenheiten, Missethaten und Verbrechen an die Hand geben. Wahre Freyheit also wäre mit der Tugend einerley. Tugend aber kann nur in dem Menschen selber wohnen, und ihre Kraft durch keine andre Kraft vertreten werden. Die Kraft der Tugend und der Freyheit nach dem Aeußerlichen zu vertreten ist die Absicht förmlicher Gesetze, und da förmliche Gesetze auf das Gegentheil von beyden immer sich beziehen und gründen: so enthält ihre Geschichte eine authentische Geschichte des menschlichen Unvermögens, welche nicht genug erwogen werden kann. Von der Einzigen Spartanischen Verfassung behauptet Xenophon: sie hätte zu ihrem Augenmerk die Tugend selbst gehabt. So viel ist gewiß, daß sie ganz dahin gerichtet war, der bürgerlichen Gesetze, durch die Unterdrückung derjenigen Neigungen, welche jene nöthig machen, und durch die Wegräumung ihrer Gegenstände, gar nicht zu bedürfen. Sie wollten Sitten und Gesinnungen erzwingen, nicht bloß körperliche Handlungen oder Unterlassungen derselben. Aber dieses heißt noch nicht die Tugend selbst zum Gegenstande haben, und Sparta war sehr weit

davon entfernt *). Keine Staatsverfassung soll und kann auch Tugend selbst unmittelbar zum Gegenstande haben, weil die Tugend nie aus irgend einer äußerlichen Form entspringen kann.

Dieß geschieht von Menschen unaufhörlich: daß sie die Wirkungen mit ihren Ursachen, äußerliche Beschaffenheiten mit den innerlichen verwechseln, Symptomen für die Sache selbst und ihre Quelle nehmen. Gute politische Gesetze sind Wirkungen der Tugend und der Weisheit; nicht ihre erste Ursache. Sie sind die Wirkungen derselben auch nur in so ferne, als Thorheit und Laster vorhanden sind, welche sich der Tugend und Weisheit widersetzen. Nehmen diese überhand, so verlieren die guten Gesetze ihre Kraft, und es entstehen andre, welche mehrentheils mit besserem Erfolg der Tugend und der Weisheit widerstehen, als jene der Thorheit und dem Laster widerstehen konnten. Der Wahnwitz, sagt ein Seher dieser Zeit, wenn er epidemisch wird, bekömmt den Namen der Vernunft. Eben so das Laster: wenn es allgemein wird,

*) Man sehe das Urtheil eines Zeitgenossen Xenophons von diesem Sparta im VIIIten Buche der Republik des Platon.

tritt es an der Tugend Stelle. Und dann geben beyde auch Geſetze. Ueberall regiert der Stärkere; nur nicht überall mit Recht.

Könnte Tugend und Glückſeligkeit durch irgend eine Form hervorgebracht, oder nur mit Sicherheit darin bewahret werden: ſo hätte dieß die Form der wahren göttlichen Religion gewiß zu allererſt vermocht. So wenig aber hat ſie dieß vermocht, und ihrem Mißbrauch widerſtanden, daß wir eben jene Zeiten, in welchen dieſe Form die herrſchende, beynah die Einzige der Menſchheit war und alle übrige verſchlang, an Gräueln, und an Dauer dieſer Gräuel, alle andre Zeiten der Geſchichte übertreffen ſehn. Wir ſehen auch wie es geſchah. Um das größte Gut, das ſich gedenken läßt, den Menſchen zu verſchaffen, ihnen nur die Bahn dahin zu brechen, durfte man kein Mittel unverſucht laſſen. Abzuwarten — ſchien dem frommen Eifer Albernheit und Sünde. Lieber wollte man dem Unverſtande nachgeben, und die Wahrheit ſelbſt zur Thorheit machen; lieber allen Laſtern heucheln und ſogar ihr Bundsgenoſſe werden: jeden Reiz, jede Verführung, jeden Betrug und jeden Zwang zu Hülfe rufen. — Es begann mit der redlichſten Abſicht,

die erſt ſpät, und niemals ganz, zum bloßen Vorwande ſich erniedrigte. Und ſo wurde der Buchſtabe der Wahrheit, Buchſtabe des ärgſten Unſinns; die heiligſte Lehre zu einem Mittel alle Tugend und ſelbſt das Gewiſſen auszurotten; die Richtſchnur der Glückſeligkeit, zu einem Fallſtricke des Verderbens..... Welch ein Beyſpiel voll der tiefſten Lehren für den forſchenden Verſtand!

Wenn aber dieſe gräßliche Epoche meiſt vorüber iſt: wem haben wir es zu verdanken? Etwa irgend einer neuen Form; irgend einer gewaltthätigen Anſtalt? Keineswegs. Zu verdanken haben wir es jener inneren unſichtbaren Kraft allein, welche überall wo Gutes in der Welt geſchah und Böſes ihm die Stelle räumen mußte, wenn nicht an der Spitze, wenigſtens im Hinterhalte war: dem niemals ruhenden Beſtreben der Vernunft. So unvollkommen die Vernunft ſich auch im Menſchen zeigt, ſo iſt ſie doch das Beſte was er hat, das Einzige was ihm wahrhaftig hilft und frommet. Was er außer ihrem Lichte ſehen ſoll, wird er nie erblicken; was er unternehmen ſoll, von ihrem Rath entfernt, das wird ihm nie gelingen. Kann wohl jemand weiſe werden

anderswo als im Verſtande; im Verſtande den er ſelber hat? Kann er glücklich werden außer ſeinem eignen Herzen?

Hier entſteht die Frage: Wie der menſchlichen Geſellſchaft denn zu rathen ſey, da ſie, weder ohne eine ſolche äußerliche Form, welche Mittel der Gewalt enthält, beſtehen noch auch durch dieſelbe ihre Wohlfahrt ſichern kann?

Auf dieſe Frage iſt die Antwort ſchon gegeben.

Derjenige Zwang, ohne welchen die Geſellſchaft nicht beſtehen kann, hat nicht, was den Menſchen gut, ſondern was ihn böſe macht, zum Gegenſtande: keinen poſitiven, ſondern einen negativen Zweck. Dieſer kann durch äußerliche Form erhalten und geſichert werden; und alles Poſitive, Tugend und Glückſeligkeit entſpringen dann von ſelbſt aus ihrer eigenen Quelle.

Damit alſo wäre uns gerathen: wenn wir nie erzwingen wollten; was ſich nicht erzwingen läßt: und hingegen das erzwängen mit vereinigter Gewalt, was erzwungen werden kann und ſollte.

Dieſes aber kann erzwungen werden unter Menſchen, daß Keiner Gewalt zu leiden habe von

dem andern; und es ist das Einzige, das gewissen, allgemeinen, unveränderlichen Vortheil bringt.

Oeffnet alle Bücher der Geschichte. War es Mangel an Reichthümern, an Volksmenge, an Kriegsmacht und Gebiet, was so viele Staaten in das tiefste Elend sinken, ihre Glieder alle Gattungen des Jammers und der Schande fühlen ließ? — Es war im Gegentheil nur das tolle Rennen nach diesen Gegenständen; es war der Mangel eines allgemeinen strengen unbeweglichen Gesetzes der Gerechtigkeit, welches jedes andre Gesetz zum Gräuel machte.

Was die Menschen überall so elend werden ließ: War es Unwissenheit und Dummheit an und für sich selbst; war es Widerspenstigkeit und Trägheit? — Weit entfernt! Es waren die Fehlschlüsse der Weisheit, die Irrthümer des Verstandes, die Täuschungen des Witzes, verknüpft mit der Ungeduld zu wirken, mit der Gewalt, die Zwecke jedes Augenblickes zu verfolgen, und sie einer unterjochten Menge aufzudringen.

Die unendliche Geschichte aller Uebel, womit die

Leidenschaften der Herrscher die Erde überall vergiftet haben, ist kaum schrecklicher als die Geschichte dessen, was aus ihrem besten Willen floß: Die Vereinigung von beyden stellet ein Gemählde dar, das aus schwachen Seelen Gotteslängner machen könnte.

Je mehr und je ausführlicher man die Geschichte liest, desto heller muß die Ueberzeugung werden, daß es, wie Spinoza sagt, die größte Thorheit sey, von einem andern zu erwarten, was niemand von sich selbst erlangen kann, nehmlich, daß er seine eignen Leidenschaften unterdrücke um die Leidenschaften andrer zu befriedigen; daß er der Wollust, der Ehrsucht und dem Geiz entsage, um nur ihre Gegenstände andern zu verschaffen und zu sichern: oder zu erwarten, daß derjenige allein von keiner Leidenschaft dahin gerissen werde, dessen ganzer Zustand so beschaffen ist, daß er, mit den größesten Versuchungen umringt, den stärksten Reiz zu allen Leidenschaften fühlen muß *).

Noch ein andrer großer Mann schärft an mehr als Einer Stelle seines besten Werkes eben diese Wahrheit

---

*) Tractatus politici (nicht des Theologico-politici,) Cap. VI. §. 3.

sehr nachdrücklich ein *), und ich rufe ihn, vor andern, gern zum Zeugen auf, weil niemand seinen hellen unpartheyischen Verstand mit Ehre läugnen kann. „Man sehe, sagt er unter andern, (Lib. I. c. 42.) wie geschwinde der Decemvir Appius um alle seine Tugend kam, und wie wenig in den edlen jungen Römern, die um ihn versammelt waren, die Eindrücke der besten Erziehung Stand hielten. Man betrachte unter den Zehnmännern von der zweyten Wahl den Quintus Fabius, wie er, durch Herrschsucht bethört, durch den Appius verführt, aus dem besten Manne bald zum allerschlimmsten wurde. Die Menge von Beyspielen dieser Gattung sollte die Gesetzgeber der Freystaaten und der Monarchien aufmerksam machen, und sie den Begierden der Menschen auf alle Weise Schranken setzen lehren, so daß Keinem die geringste Hoffnung übrig bliebe ungestraft zu sündigen."

Gute Gesetze aber, behauptet eben dieser große Mann, (Lib. I. c. 9.) könnten unter einer unumschränkten Herrschaft schlechterdings sich nicht erhalten; und die Sache spricht von selbst, auch ohne das vor-

*) Machiavelli. Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio.

hergegangene. Schlimme und thörichte Gesetze treten alsdann an die Stelle. Die letzteren, für sich allein, (die nicht unmittelbar von Leidenschaften eingegeben wurden, die bey guter Absicht oft entsprangen nur aus Willkühr die sich irrte) sind an bösen Folgen reich genug, um mit jeder andern Plage der Menschheit, besonders in Betrachtung ihrer Dauer und ihres Umfangs, die Vergleichung auszuhalten.

Es ist ekelhaft zu hören, wie Leute manchmal gewisse Vortheile der Polizey, oder andre geringfügige Dinge, neben die entsetzlichen Folgen einer willkührlichen Gewalt auf die Wage legen dürfen. Freylich aus dem ärgsten Dinge muß auch Gutes hie und da, und zwar Gutes eigener Art sogar, entspringen. Das Gute, welches unumschränkte Herrschaft wirkt, fällt doppelt auf, vornehmlich darum, weil es unversehens, ganz mit einem Mal und schnell zum Vorschein kömmt. Dieß entzücket dann die schwachen Köpfe. Das Böse, das sie lange täglich sahn, bey welchem sie erzogen wurden, und dessen nicht viel neues mehr geschehen kann, das empfinden sie nicht mehr, sie sind das alles schon gewohnt: das Gute nicht.

Im Gegentheil, wo Freyheit herrscht, erfordern alle Dinge ihre Zeit; welches kein so großes Uebel ist. Und dann: ohne der unsäglichen Gefahren zu gedenken welche, im Moralischen, mit jeder schnellen Wirkungsart verbunden sind, vornehmlich wo für Alle Einer nur Entschlüsse faßt, die Sorge Aller aber müßig werden muß und stumm: ohne der wichtigen Vortheile zu erwähnen, die, wo Viele sorgen, untersuchen und Entschlüsse fassen dürfen, der Langsamkeit die Wage reichlich halten: liegt in der Sache selbst unmittelbar ein Vorzug von der größten Wichtigkeit. Wo guten Zwecken die Gewalt nicht gleich zu Dienste steht, da müssen diese Zwecke zu erreichen, andre Kräfte aufgeboten, und in einem weiten Umfange bewegt werden. Eine jede Sache die zum Vorschlag kömmt, wird von allen ihren Seiten angesehen, bis aufs äußerste entwickelt, nach ihren Verhältnissen geprüft, bestritten und gerettet. Bewafnet schon mit Gründen der Vernunft und der Ueberredung tritt sie Anfangs gleich hervor: hernach muß sie jeden Angriff auszuhalten und zurückzutreiben wissen, unterstützet von Geduld, Standhaftigkeit, Geschicklichkeit und Muth, bis endlich alle Zweifel vertilgt, alle Vorurtheile über-

winden, alle Hinderniſſe der Partheylichkeit aus dem Wege geräumet ſind. So wird Nachdenken überall erweckt, Einſicht ausgebreitet und geſchärft, der ganze Menſch auf das kräftigſte gebildet. Noch mehr: Um gehört und leicht befolgt zu werden, muß ein jeder, der nach Einfluß ſtrebt, um guten Ruf bekümmert ſeyn; er muß bey dem Mangel anderer Gewalt, das Anſehen der Rechtſchaffenheit und Klugheit; er muß die Majeſtät der Weisheit und der Tugend zu erwerben ſuchen. Wenn auf dieſe Weiſe große Eigenſchaften der Seele und des Geiſtes unter einem Volke häufiger entſtehen, ſo, daß auch die Menge, nicht die Früchte bloß davon genießt, ſondern ſelbſt in ihrem Maaße denken, ſelber Antheil nehmen lernt am Ganzen; lernet Dinge ſchätzen und nach ihrem Werthe ordnen; gewinnet Billigkeit, Gefühl der Rechte menſchlicher Natur, und zu dieſen Rechten Herz, Freudigkeit und Muth: — Wenn dies alles mit der Sache, welche Zögerungen nach ſich zieht, genau verbunden iſt .... O, wer möchte da nicht gerne harren! wer nicht gerne tauſend eitle Dinge miſſen, tauſend Unbequemlichkeiten dulden, und wenns ein Mann iſt, auch den größeſten Gefahren gern entgegen ſehn!

Wo die Staatsverwaltung Mehrere unmittelbar beschäftigt, da entstehet, außer jenem überschwenglichen Vortheil, daß die besten Tugenden und die besten Geistes-Gaben häufiger erweckt und das Antheil vieler Menschen werden, noch ein andrer, der sich näher auf die äußerliche Wohlfahrt eines Staats bezieht, und von Machiavell, der immer diese nur beäuget, in das hellste Licht gesetzet worden ist. Es bemerket dieser, daß die Staaten mehrentheils dadurch zu Grunde gehn, daß sich die Umstände und die Zeiten ändern; die Maaßregeln aber nach denselben nicht geändert werden. Der Alleinherrscher kann sich schlechterdings nicht immer in die Zeit schicken; denn hiezu ist eine solche Mannichfaltigkeit von Geistes-Gaben und Gemüths-Beschaffenheiten nöthig, die in Einem Menschen nicht beysammen angetroffen werden können, und die einander häufig widersprechen. Der Zögrer Fabius konnte nicht, wie Scipio, nach Afrika hinüber fliegen wollen: und war er Herr von Rom, so unterdrückte leichtlich Hannibal dasselbe noch am Ende. Nun aber trat für jede Zeit der Mann hervor, dessen sie bedurfte. Und so kann ein Staat, den Viele unter-

ſtützen, dem Schickſal länger widerſtehen, als derjenige, den nur der Wille eines Einzigen regiert. Denn es iſt unmöglich, daß ein Menſch ſeinem Charakter entſage; daß er ſeine Meynungen, ſeine Denkungsart verändere; ſeine Grundſätze und ſeine Vorurtheile verläugne; ſeine Einſichten und ſeine Erfahrungen verwandle: Kurz, daß er nicht ſey was er iſt; ſondern, was der Lauf der Dinge jedesmal von ihm verlangt.

Sokrates fragt beym Plato den Adimant: *) Aber, um Gottes willen, ſage mir: ſollen wir denn auch über die Verträge, welche Käufer und Verkäufer unter ſich ſchließen, oder welche Hand-Arbeit betreffen; imgleichen... wenn etwa auf Märkten oder in Häfen ein Zoll aufzuerlegen oder einzutreiben iſt; kurz über alle den Handel angehende Rechte, in der Stadt oder im Hafen; ſollen wir über dieſe und ähnliche Dinge, wie ſie Namen haben, uns unterfangen, etwas durch Geſetze zu verordnen? Adim. Keinesweges geziemt es ſich, guten, braven Männern dergleichen zu gebieten. Die mehrſten Verord-

*) Im IVten Buche der Republik.

nungen, welche hierüber zu machen ſind, werden ſie leicht ſelber finden. Sokrates: Allerdings, mein Freund, wenn anders Gott ſie bey unſern oben angeführten heilſamen Geſetzen erhält. Adim: Wo nicht; ſo werden ſie ihr Leben damit zubringen, eine Menge von Geſetzen zu geben, und dieſelben immer zu verbeſſern, in der Meynung, endlich das beſte zu treffen. Sokrates: Du willſt ſagen, daß ſolche Leute den Kranken ähnlich ſind, die wegen ihrer Unenthaltſamkeit ihre ſchädliche Lebensart nicht ändern wollen. Adim: Eben das. Sokrates: Sie treiben es auf eine lächerliche Weiſe. Durch alle Heilungsmittel erlangen ſie nichts, als daß ſie mannichfaltigere und ſchwerere Uebel ſich zuziehen; und doch hoffen ſie bey jeder neuen Arzeney, die man ihnen vorſchlägt, durch dieſe beſſer zu werden.

Ich zweifle ob ſich über Staatsverwaltung etwas weiſeres, etwas von größerm Inhalt ſagen läſſet, als was hier Sokrates und Adimant geredet haben. Eitle Sorgen und thörichte Wünſche unterdrückten überall die Weisheit, und ſuchten eigne Herrſchaft; aber erſt in unſern Zeiten haben ſie ein förmliches Syſtem für ſich erbauen dürfen; ein Syſtem,

welches jede Gewaltthätigkeit mit einem Vorwande beschützt, und sogar ein Recht ertheilen will, alle Rechte zu beherrschen, und nach Gutdünken die Gesetze um ihre unveränderlichste Absicht zu betrügen. Diese Sorgen, diese Wünsche miteinander, lösen sich in die Begierde nach üppigem Genusse auf. Aber das ist die Natur der Leidenschaft, daß sie nicht am Dinge selbst, sondern nur an seinem Bilde hangen kann. Darum muß sie immer sich betrügen; niemals, was sie sucht, erhaschen, und alle ihre Mittel fehl schlagen sehn. Nicht den Genuß, nicht seine wirklichen Mittel, sondern was sie vorstellt: nur den Reichthum suchen wir mit Eifer; mehr noch sein Gepränge, seinen Glanz, und das Jahrhundert ist in Absicht dieser Dinge in eine Gattung von Aberglauben verfallen, welche von allen Gattungen des Aberglaubens vielleicht die schlimmste ist. Wirklich ist es mit dem Ansehn oder mit der Schwärmerey des Reichthums dahin unter uns gekommen, daß er geheuchelt werden muß, wo er nicht ist, wie man ehedem die Tugend heuchelte; dahin, daß er, gleich der Tugend, gleich der Freyheit und der Ehre, wo diese über alles gelten, jedes Opfer fordern

darf. Und wo bliebe nun Gerechtigkeit; wo, Mäßigkeit und Weisheit; wo, zum Schutze der Rechte, Herz und Eintracht; wo, Billigkeit und wahre Wohlfahrt — wo, nur eigentlicher Ueberfluß und ruhiger Besitz?

Niemand hat dieß heller eingesehen, als Thomas Hobbes, dieser ernste Denker, den auch Leibnitz wegen seines Tiefsinns ehrte. Ihm entgieng es nicht, daß zwischen ungemessenen Begierden die sich widersprechen, ein innerlicher Friede nie gestiftet werden kann, und daß sich Leidenschaften eben so wenig zu einem System der Tugend und der Freyheit je zusammen ordnen werden, als Irrthümer zu einem System der Wahrheit. Da er selber nur an Leidenschaften und an körperliche Triebe glaubte, konnt' er Recht und Tugend Andere nicht lehren. Ehrlich hat er Recht und Tugend auch darum geläugnet, und sie nicht aus Dingen herleiten wollen, aus denen sie nicht folgen. Er hat jede Natur in sich selber rein und die Wahrheit unverfälscht gelassen; hat nicht gesucht das Böse in ein gut Gerücht zu bringen. Eben so Machiavell in seinem Fürsten, den man so ungerecht verlästert hat, weil er die wahre Theorie der unumschränkten Herrschaft eines Ein-

zigen, und keine falſche irrige und täuſchende gegeben hat. Wär' es mir vergönnet Lorbeer = Kränze auszutheilen: dieſe Männer wollt' ich damit krönen, und ſie jenen von der Stirn reißen, die Betrüger, Heuchler, oder ſeichte Köpfe waren.

Ich höre mehr als Eine Stimme, die mich höhniſch fragt: ob ich denn glaube, daß in einem Staat, der nach meinen Grundſätzen eingerichtet wäre, die Menſchen nicht mehr den Leidenſchaften, ſondern allein der Weisheit nachgehen würden? Und ich antworte ganz geduldig: Nein, ich glaube dieſes nicht; wohl aber folgendes: Daß der Unterſchied unendlich ſey, die Menſchen nicht von ihren Thorheiten ausdrücklich zu heilen, und, ſie ausdrücklich dazu anzuführen; unendlich der Unterſchied, die Menſchen nicht von allem Elende zu befreyen, und, ſie mit Gewalt hinein zu ſtürzen.

Ich habe gleich im Anfang dieſer Schrift erinnert: Da die blinden Triebe den Menſchen mehr als die Vernunft beherrſchten, ſo könnte die Hülfe gewiſſer Leidenſchaften, um mit ihnen andre Leidenſchaften zu bekämpfen, nicht entbehret werden; keine aber wäre zu erregen an und für ſich ſelbſt, um ihren Gegenſtand als den letzten Gegenſtand der Wünſche, als das Ziel

der persönlichen und öffentlichen Glückseligkeit zu setzen. Ich habe gezeigt, daß wo letzteres geschieht, nothwendig der Despotismus von allen Seiten einbrechen muß; überall zu allen Zeiten eingebrochen ist; und daß Despotismus niemals Gutes stiften kann. Ich habe, was die Nothwendigkeit des Despotismus in diesem System anbelangt, mich am Ende auf den Thomas Hobbes berufen, welcher demjenigen, der noch zweifeln möchte, keinen Zweifel übrig lassen wird. Zuvor aber wurde dargethan, daß der Despotismus auch in diesem System, wo er weder zu vermeiden ist noch zu entbehren, jeden seiner Unterworfenen minder oder mehr, und weit die allermehrsten auf die schrecklichste Weise um ihre Absichten betrügen müsse; weil es ganz unmöglich ist, bey dem Verhältnisse der Tugend und der Wahrheit gegen Laster und Irrthum unter den Menschen, daß derjenige, der Andre mit Gewalt zu ihrem eigenen Vortheil zwingen darf, sie nicht weit öfter zu ihrem Nachtheil zwingen sollte; selbst auch dann, und oft dann am allermehrsten, wenn er Gutes will; denn die Thorheit der Menschen ist viel größer noch als ihre Bosheit.

Demnach hätten in dem Staat, der nach den

Grundsätzen dieser Schrift errichtet wäre, selbst die Leidenschaften jedes einzelnen Gliedes ein weit freyeres Spiel als in andern Staaten; denn hier würde nichts verhindert mit Gewalt, als nur, was das Eigenthum verletzte, und alle Kräfte wären einzig und allein gesetzloser Gewalt und willkührlichem Regiment entgegen gerichtet. Vernunft und Weisheit aber hätten hier das allerfreyeste Spiel; nicht wegen Abwesenheit der Hindernisse bloß, sondern, weil sie, wie bereits gezeigt worden, sich auf alle Weise zu entwickeln durch die wichtigsten Gegenstände unaufhörlich aufgefordert würden. Vollkommenheit ist nirgendwo zu hoffen, denn aus lauter mangelhaftem Stoff kann etwas mangelloses nie hervorgehn, und so würde selbst auch eine solche menschliche Gesellschaft, wie diejenige, die wir errichtet sehen möchten; eine Gesellschaft, welche einzig und allein vereinigt wäre: Um die Sicherheit von allen Rechten durch die Erfüllung aller Pflichten zu erhalten, ohne welche diese Rechte nicht bestehen und nicht gelten können: Auch eine solche Gesellschaft, die vollkommenste die unter Menschen sich gedenken läßt, und die Einzige die mit Vernunft bestehen kann; selbst

eine ſolche würde mit ſehr großen Uebeln unaufhörlich doch zu kämpfen haben. Um auch dieſe Uebel aufzuheben und die Glückſeligkeit der Menſchen zu vollenden, müßte ſich ein allgemeines Mittel finden, ihre Natur von Grund aus zu verbeſſern; welches unter Dingen dieſer Erde nur ein Thor zu ſuchen unternehmen kann. Aber dann erſt wären wir unendlich elend, wenn wir ſo beſchaffen wie wir ſind, hier zur Ruhe, zur Zufriedenheit gelangen könnten; und das iſt der größte Widerſacher unſeres Geſchlechts, der uns dieß zu hoffen, dieß zu wünſchen verführen oder antreiben will.

Le partage du brave homme est d'expliquer librement ses pensées. Celui qui n'ose regarder fixement les deux poles de la vie humaine, la religion et le gouvernement, n'est qu'un lâche.

Voltaire.

Anhang.

I.

Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift.

1.

Die Erscheinung des Etwas, das Lessing gesagt hat, hat mich an zwei Briefe erinnert, welche dem sel. Lessing ehemals mitgetheilt wurden, und, durch andere Wege, noch in mehrere Hände gekommen sind. Ich gebe sie in der Ursprache, um sie vollkommen unverfälscht zu liefern.

M. . . . . le 20. Juin. 1779.

. . . . . Vous me faites la guerre sur ce que je ne Vous ai point communiqué l'ordonnance qui a paru chez nous pour réformer les études des moines. C'est par discrétion que nous en voulions faire un secret; mais les moines eux-mêmes en ayant donné des copies, cette ordou-

nance fut réimprimée à B.... et H.... Ainsi je Vous envoye tout ce qui m'en reste d'exemplaires, et je me propose de la faire réimprimer à mon tour. Pour le Votum de.... que Vous m'avez communiqué, c'est une pièce très-bien travaillée; mais il porte sur des principes un peu différens des miens. J'eus un entretien sur cette matière avec feu le Comte de Buckebourg la derniere fois que je vis ce grand homme, et j'eus la satisfaction de trouver qu'il envisageoit cet objet sous le même point de vue à peu près que moi.

Je ne voudrois pas extirper les moines, cela fut-il en mon pouvoir? Ils ont fait du bien et du mal. Quant au mal, il est très-facile dans ce siècle de les empêcher d'en faire; et il me paroît qu'on ne songe pas assez aux services qu'ils pourroient rendre pour peu qu'on s'y prît bien. Privés volontairement de la plûpart des jouissances des sens, éloignés de la dissipation, des frivolités, et des sert-à-rien si bien appréciés par W — r, il faut nécessairement qu'ils s'attachent à ce qui leur reste;

et c'est par là qu'ils acquierent cette énergie qui a produit et le bien et les grands maux dont ils ont été la cause. Je connois leur caractère par expérience. L'histoire les représente héros, apôtres, martyrs, fanatiques, scélérats etc. c'est à dire que sur le même nombre d'hommes il s'est trouvé parmi eux beaucoup plus de cette énergie, que ni la volupté ni les illusions de l'ambition n'ont affoiblie, que dans les autres classes des hommes. Mais cette énergie a été différemment conduite par la vérité ou par l'erreur. Il y en a eu des essaims qui, croupissant dans l'ignorance et dans la crapule, ont nui à la société et par le scandale qu'ils ont donné et par les erreurs qu'ils ont entretenues: et s'ils n'ont pas fait d'autre mal à l'état, c'est qu'ils n'avoient pas assez d'énergie pour en faire. On a vu d'autres religieux ou bigots, selon qu'ils étoient plus ou moins instruits. Pour cette raison le premier point à mon avis, c'est de travailler à leur instruction; le second, de rendre leur supérieurs responsables de leur discipline. Il faudroit pour cet effet ne se mê-

ler jamais du gouvernement intérieur des couvens; il ne faudroit pas le faire surtout pour soutenir des individus, à moins que les supérieurs n'abusassent absolument de leur autorité et ne s'arrogeassent une espèce de jurisdiction qui ne leur appartient point. Dans ce dernier cas il faudroit user de sévérité et procéder contre ces supérieurs avec toute la rigueur. — — Pour ce qui regarde le nombre des moines; c'est un calcul dont je n'ai jamais su me tirer; mais s'il faut une approximation, voici la mienne. S'ils sont méchans ou ignorans, ils sont de trop, dût-il n'y en avoir qu'un seul: mais s'il est possible de les former, comme j'espère qu'ils le seront chez nous, j'en employerois utilement tout le nombre actuël. Il n'est cependant gueres probables qu'avec nos arrangemens ils restent si nombreux parce qu'ils trouveront difficilement assez de bons sujets.

Quant à la manière de les faire subsister, je suis de l'avis de l'auteur du Votum, et je crois comme lui qu'il vaudroit mieux abolir la quête; mais encore s'ils sont bons, le mal

n'est pas à beaucoup près si grand. Dans quelques années d'ici je compte qu'ils prêcheront le bien et qu'ils faciliteront les mesures d'une bonne administration autant qu'ils les ont contrariées jusqu' ici. Mais pour que cela arrive; ils ne doivent pas supposer à l'administration cette haine qu'on leur témoigne généralement, et il leur faut faire sentir que c'est pour leur propre bien qu'on les réforme. Il y a dans ce pays-ci un couvent de Capucins où les jeunes frères sont aussi heureux et aussi satisfaits que si on leur avoit opéré le cataracte; et bien loin de s'opposer à nos vues, il y a eu des ordres de religieux qui ont reçu l'ordonnance avec les expressions d'une vive reconnoissance.

Le grand mal que les moines ont produit, ils l'ont produit en autant qu'ils se regardoient comme uniquement dépendans de la cour de Rome. Cependant je remarque que les princes qui en veulent aux moines, adoptent souvent avec une contradiction manifeste les principes de cette cour . . . . Nous autres de ce pays-ci,

nous n'avons jamais été ni Febroniens, ni Anti-febroniens. Nous nous contentons d'être orthodoxes, sans aucune distinction de parti. Etc.

RÉPONSE.

P . . . . . le 5. d'Octobre. 1779.

Je ne Vous ai point encore remercié de la lettre intéressante et vraiment philosophique que Vous m'avez fait l'honneur de m'écrire le 20. de Juin. Il falloit tout Votre esprit pour espérer d'en donner aux moines; et le projet de les rendre utiles, me paroît surpasser toutes les bonnes intentions qu'on a jamais eues. Mais permettez-moi de Vous faire une couple d'observations. C'est fort bien quand Vous remarquez qu'il est assez facile dans notre siècle d'empêcher les moines de faire beaucoup de mal; mais je crois que Vous auriez dû remarquer en même temps, qu'il est très-difficile dans notre siècle de les employer à faire beaucoup de bien. „ L'histoire, dites Vous, les repré-„sente héros, apôtres, martyrs, fanatiques, scé-„lérats, — c'est à dire, que sur le même nom-

„bre d'hommes il s'est trouvé parmi eux beau-
„coup plus de cette énergie que ni la volupté
„ni les illusions de l'ambition n' ont affoiblie: "
mais, de grace, ce qui servoit à leur donner cette énergie, l'avons-nous encore au milieu de nous? Et quand nous l'aurions, pensez-vous que nous puissions faire des héros, des apôtres, des martyrs à notre usage avec les mêmes ingrédiens qui servoient à leur composition dans les temps, dont Vous parlez? S'il y a eu de grands hommes parmi les moines, c'étoit quand de grands hommes pouvoient embrasser cet état, ou s'y trouver malheureusement engagés. Alors tout le monde croyoit de bonne foi ne vouloir qu' aller au ciel, dont il savoit décidémment la route; aujourd'hui — nous avons changé du noir au blanc à cet égard, ou, si Vous l'aimez mieux, du blanc au noir. — Quant au mépris des voluptés, c'est une très-belle chose, et j'espère qu'elle se trouve dans les couvens; mais quant au mépris des distinction, on m'a très-positivement assuré qu'il ne falloit pas l'y chercher. On a cru les couvens assez géné-

ralement le séjour de la vanité, de la haine, de l'intrigue, du despotisme, et de toutes les fureurs de l'envie. Souvenez-Vous des faits que la seule histoire d'Abélard renferme. — Enfin, ch... E....., Vous faites fort bien de Vous consoler d'avoir des moines, et de publier à leur sujet des réglemens qui sont des modèles de sagesse et qui Vous couvriront de gloire et de bénédictions; mais si Vous faites plus que de Vous en consoler; si Vous allez jusqu'à Vous en applaudir: je m'en vengerai en Vous disant que je Vous les souhaite! Etc.

Der Mann, welcher diesen letzten Brief geschrieben hat, ist eben der, welchem das Etwas das Lessing gesagt hat zugeschrieben wird.

2.

Lessing mag wohl im Ernste nicht geglaubt haben, daß die Gründe gegen den Papst doppelt und dreifach gegen die Fürsten gälten, da sie höchstens nur einfach dagegen gelten können. Das Interesse der menschlichen Gesellschaft und des Fürsten sind nicht so gerade zu in allen Fällen widersprechend und

ſich aufhebend, als das Intereſſe der Menſchheit und des römiſchen Klerus. Zwiſchen jener, recht verſtanden, läßt eine Uebereinſtimmung ſich denken, zwiſchen dieſen nie. Und dann darf man nicht durchaus ein Schmeichler heißen, wenn man nur gegen die Tyranney der Hierarchie ſchreibt, und mancher andern Tyranney nicht erwähnt, weil man, nach ſeinen Umſtänden, gerathen findet, dieſe nicht zu berühren. Seine Meinungen in ihrem ganzen Umfang und nach allen Beziehungen öffentlich nicht zu ſagen, — kann man viele Urſachen haben, ohne gerade ſchmeicheln zu wollen, wenn man nur nicht gerade das Gegentheil dieſer Meinung vertheidigt. Es ſteht ja jedem frey, die Anwendung von einem auf das andere zu machen, ohne daß der Schriftſteller ſie erſt vormacht. Ich billige nicht jede Reform, die wir jetzt in — zu Stande kommen ſehen, und jedes Verfahren bey derſelben; ich halte manches für offenbare Ungerechtigkeit und Eingriff in die Rechte der Einzelnen, und bin weit entfernt, lauter gute Abſichten dabey zu ſehen: aber ich applaudire doch von Herzen den Sturz der römiſchen Hierarchie, von deren Vortheilen in unſerer und der künftigen Zeit mich Müller durch ſeine mei-

sterhafte Schilderung des Guten, das sie ehemals gestiftet, nicht überzeugt hat.

Auch geht unser Verfasser über alles dieß sehr schnell hinweg, und man zweifelt, ob er seine erste Idee nicht festhalten konnte oder nicht festhalten wollte? die Schrift kündigt sich an, als sollte nur von Papst und Fürst die Rede seyn; und im Grunde wird darin nur von Fürst und Volk gehandelt.

5.

Lessing war der Meinung man müsse einer im Schwange seyenden Uebertreibung eine andere Uebertreibung entgegensetzen. Aus diesem Grundsatze getraue ich mir alle Paradoxa zu erklären, die in seinen Schriften vorkommen, und vielleicht sind alle Paradoxa, die jemals behauptet worden sind, aus keiner andern Quelle entsprungen. Auch unser Verfasser scheint von diesem Grundsatze eingenommen zu seyn: denn im Grunde sind seine Beweise für die Volksregierung ziemlich übertrieben, und bloß darauf calkulirt, der Wage auf der andern Seite den Ueberschwang zu geben, welchen sie auf der einen genommen hat. Mich dünkt aber, dieses Princip gelte

nur für die Conversation, wo es die Unterhaltung belebt, wenn jede Partey, wie man zu sagen pflegt, etwas über die Schnur haut. So bald der schlichte Menschenverstand eintritt, und sein Richtscheit anlegt, verschwindet der Disput und die Unterhaltung hat ein Ende. So aber nicht der Schriftsteller, der nicht bloß unterhalten, sondern belehren will. Dieser suche deutliche und reine Begriffe; und halte sich fest an denselben. Die populäre Meinung wird ihm zwar langsamer, aber, nach einem sehr richtigen Gedanken unsers Verfassers von aller Verbesserung überhaupt, desto sicherer folgen. Wir wollen auch hier das Gute nicht übereilen.

Daß vollkommen tugendhafte Charaktere sich leichter unter einem Despoten bilden können, scheint mir ein sehr richtiger und fruchtbarer Gedanke. Lessing hat in dieser Rücksicht sehr wohl gethan, seinen Nathan in die Türkey zu setzen. Sokrates selbst hat sich zu Athen gebildet, als sich die Regierungsform zur Tyranney neigte.

Gerne möchte ich die Antwort unsers Verfassers auf diese Frage wissen: „Können wir unsere Monarchien in Volksregietungen verwandeln; und wenn

wir können, ſollen wir es?“ Mich dünkt, wir würden das Uebel entſetzlich verſchlimmern. Wozu alſo alle Deklamation, die zu nichts führen kann, zu nichts führen ſoll? Wir ſagen dem Kranken bloß mit aller Verſchönerung der Rhetorik, daß er gefährlich krank ſey; nicht was er zu thun habe, um geſund zu werden, oder nur weniger zu leiden. Lieber mag er ſich geſund dünken, als eine Wahrheit hören, die ihm nicht nützen kann.

II.

Erinnerungen gegen die Gedanken Verſchiedener über eine merkwürdige Schrift.

Man hat dem Verfaſſer des Etwas, das Leſſing geſagt hat, vorgeworfen, er vertheidige die päbſtliche Hierarchie. Ich finde davon nichts in der ganzen Schrift, deren Inhalt vielmehr dieſe Hierarchie auf das ernſthafteſte angreift.

Die Vorrede, ja das Motto ſchon, Leſſings Commentar und Möſer's Gloſſe; endlich der Beſchluß des Ganzen, ſagen, deucht mich, klar genug, warum es einzig und allein zu thun ſey.

Von dem erſten großen Buchſtaben, bis zu dem letzten Kleinen, dreht ſich dieſe ganze Schrift um den einen feſten Punkt: daß menſchlicher Eigendünkel, mit der Gewalt verknüpft andere nach ſich zu zwingen, es ſey nun, daß er ſich in Auslegung und Handhabung natürlicher, oder geoffenbarter Geſetze an den Tag lege, überall nur Böſes ſtiften könne, und von Anbeginn geſtiftet habe.

Die Einwürfe des Gegners treffen alle neben dieſen Punkt, und beweiſen folglich weiter nichts als Mißverſtand. Gleich der erſte und ſcheinbarſte dieſer Einwürfe: „daß wenigſtens der geiſtliche Despotismus ſchlimmer ſey, als der weltliche,“ berührt im mindeſten die Sache nicht. Auch wäre wohl noch eher zu bedenken, was uns jetzt am mehreſten bedroht und wirklich in die Enge treibt. Ich geſtehe, daß ich keinen Sinn für den Schrecken habe, den der heilige Vater zu unſeren Zeiten einjagen kann, ob ich gleich mitten in einem katholiſchen Lande wohne, und der Stuhl zu Rom den Kaiſer ſelbſt zum Advokaten und zum Rächer hat. Deswegen muß ich auch die Freude über jeden Verluſt der geiſtlichen Gewalt zur

Vergrößerung der Weltlichen, denen, welche sie empfinden können, ungetheilt überlassen.

Ob die Gründe gegen die Rechte des Papstes den Fürsten selbst (wie Lessing meinte) doppelt und dreifach — oder, nach dem Gegner, nur in einem Bruche treffen: dieses auszumachen überlass' ich dem Verfasser selbst, so wie jede andere Rettung seiner Schrift: ich will nur Mißverstand bey Seite räumen. Das wichtigste in dieser Absicht ist bereits geschehen, indem ich das verfehlte Augenmerk gewiesen habe: Ich gehe nun mit wenigem noch ins Besondere.

„Die logische Ordnung unserer Gedanken, sagt Lessing, ist nicht immer die, in welcher wir sie Andern mittheilen. Aber sie ist die, welche vor allen Dingen der Gegner aufsuchen muß, wenn sein Angriff nach der Billigkeit seyn soll." Und so hätte unserm Verfasser schwerlich vorgeworfen werden können: Man müsse zweifeln, ob er seine erste Idee nicht festhalten wollen oder können. Wie gesagt, dreht alles sich in dieser Schrift um einen Punkt, und die erste Idee ist, wie die letzte, keine andere, als den gordischen Knoten zu untersuchen, der von jeher die äußerliche Freyheit der Menschen so unaufhörlich verstrickt hat. Diese Verstri-

ckung ſieht der Verfaſſer aus den poſitiven Zwecken der Regierungen zuſammenlaufen, und bemühet ſich: erſtlich, a priori, und hernach a posteriori darzuthun, daß eine ſolche Verſtrickung ſchlechterdings nicht zu vermeiden ſey, als indem man allen gewaltſamen Mitteln, jene Zwecke zu befördern, platterdings entſage. Dieſe Entſagung — behauptet er — indem ſie das Regiment der Gerechtigkeit uneingeſchränkt, und jede wahre Kraft in gröſter Freyheit laſſe, müſſe das Beſte des Menſchen überall, zu jeder Zeit und auf das ſicherſte befördern. Und vom Gegentheil behauptet er — und ſtützt ſich dabey auf die unwiderſprechlichſten Thatſachen der menſchlichen Natur und der Geſchichte — daß es ſey die ärgſte Quelle der Verderbniß und des Jammers.

Wie eine Geſellſchaft, deren Grundgeſetze nur auf negative Zwecke giengen, äußerlich beſchaffen ſeyn müſſe, darauf hat er ſich nicht eingelaſſen, ſondern er iſt bey dem Materiellen poſitiver Geſetze, und bey der Beſtimmung der nothwendigen Gränzen ihres Inhalts ſtehen geblieben. Er bemerkt ausdrücklich: es könne jede Regierungsform vom Despotismus minder oder mehr enthalten, und willkührliche Gewalt

ſo gut wo viele herrſchen, als wo einer nur gebietet, ſchaden. Er ſagt S. 366: " die mehreſten haben bei Unterſuchung der politiſchen Freyheit andere Geſichtspunkte, ſo daß es gemeiniglich dabey nur auf die Frage hinausläuft: ob es zuträglicher ſey, ſich der willkührlichen Gewalt eines Einzigen, einer gewiſſen Anzahl aus der Menge, oder dieſer Menge ſelbſt zu unterwerfen, das iſt, welche Gattung des Despotismus wohl die beſte ſeyn möchte? Eine Frage, die nicht ſehr verdient daß ein weiſer Mann ſich damit beſchäftige.

Hiernach iſt es unbegreiflich, wie der Gegner den Verfaſſer einer übertriebenen Begünſtigung der Volksregierung ſchuldig finden, und durchaus ſo reden konnte, als wenn dieß die Hauptidee des Etwas wäre, und die ganze Schlußfolge in demſelben ſich dahin bezöge. Es fehlte nichts, als daß er auch noch fragte: Ob denn Papſtthum Demokratie ſey?

Was der Gegner bey dieſer Gelegenheit vom Paradoxen ſagte, dawider hätte ich verſchiedenes einzuwenden, das ich mit guten Beyſpielen belegen könnte. Ich will aber nur erzählen, was ich über dieſen Punkt von Leſſing weiß. Es geſchah einmal in ſeiner

Gegenwart, daß auch mir Paradoxie vorgeworfen wurde; und ich erklärte mich dahin: daß ich nie die Wahrheit einer Sache, von der ich überzeugt wäre, wohl aber die falschen Gründe der Ueberzeugung Anderer von eben dieser Wahrheit anzugreifen pflegte. Liebe zu dem wahren Glauben heiße mich den irrigen bekämpfen. Dadurch lernten solche Leute den wirklichen Zusammenhang ihrer Ideen besser einsehen: sie würden einen Irrthum los — den Irrthum, daß sie etwas zu glauben meynten, was sie nicht glaubten und kämen, in dem Falle selbst, wo sie für den Augenblick eine wahre Sache fahren ließen, doch gewiß der Wahrheit selbst im Grunde näher. Ihre Gedanken würden richtiger geordnet; ihr System in die ihm eigene Harmonie gebracht, welches eine richtige Beurtheilung desselben sehr erleichterte; ihr Geist im reinsten Sinne aufgeklärt; ihre Erkenntniß in der That gebessert. Lessing, der unterdessen näher getreten war, und sich an mich gelehnt hatte, wiederholte zu verschiedenen Malen: das ist accurat mein Fall!

Daß der Inhalt der Gesetze und ihre Verwaltung unter einem gegenseitigen Einflusse stehen, und wechselsweise nothwendige Bestimmungen von einander

erhalten, das ist handgreiflich: Gewissen Einwürfen, die aus dieser Quelle hergenommen werden konnten, suchte der Verfasser zu begegnen. Indessen „mit dem besten Grunde, und ohne in die dem Plato vorgeworfene Sünde zu verfallen, können in einer politischen Abhandlung selbst die unvermeidlichsten Hindernisse unberührt gelassen werden, um nur desto genauer zu bestimmen, was seyn sollte. Daß ist schon ein großes, das vollkommenste Principium zu wissen; Vorurtheil und Mißbrauch stehen dann in ihrer Blöße da, und man nähert sich so viel man kann, dem Wahren; wenigstens entfernt man sich nicht mehr davon mit gutem Willen.“ *)

In dem System des Verfassers muß freylich auch das Volk für etwas gelten, und darf nicht bloß zur Maste gehen. Heißt das aber Volksregierung schlechterdings empfehlen? Ich kann mir eine Monarchie gedenken, deren Grundsätze den Grundsätzen unsers Verfassers in einem hohen Grade angemessen wären, und hingegen eine Volksregierung, die denselben schlechterdings zuwiderliefe, wie denn alle bisherigen Demokratien

*) Worte d'Argenson's Intérêts de la France p. 305.

denſelben wirklich minder oder mehr entgegen waren. Man verwechſelt oft, ſagt Montesquieu, die Freyheit des Volks, mit der Gewalt des Volks, da ſich beyde doch nicht ſelten widerſprechen. Die geſetzloſe Gewalt der Menge iſt wie die geſetzloſe Gewalt eines Einzigen: Deſpotismus. Demokratie und Ariſtokratie haben nicht die Freyheit ſchlechterdings zur Folge. Zwar wird die politiſche Freyheit nur in gemäßigten Staaten angetroffen: aber gemäßigte Staaten enthalten nicht allemal die Freyheit.

Der Bemerkung, daß Leſſing ſeinen Nathan in die Türkey verſetzte, hätte dieſe beygeſellt werden können; daß er ihn zum Juden machte. Wie der Gegner die Sache ſtellt, ſo müßte wenigſtens im größten Theile von Europa, die vollkommene Tugend ſich am mehrſten bey den Juden finden, und in dem Betracht ihr Zuſtand zu beneiden ſeyn. Wir wiſſen aber, leider! nur von einem Mendelsſohn, und dieſer blickt mit Wehmuth und mit Schaudern auf die Feſſeln ſeiner Brüder.

Die zuletzt vom Gegner aufgeſtellte Frage fällt nach dem von mir bereits geſagten weg. Es läßt ſich aber ſo viel Gutes dabey denken, daß der Ver-

faſſer des Etwas ſie ſchwerlich unerörtert laſſen wird, wenn er nöthig finden ſollte, ſich über ein und anderes näher zu erklären, woran ich gar nicht zweifle.

Die Schlußanmerkung des Gegners, hängt mit dem allgemeinen Mißverſtande auf das bündigſte zuſammen. Ueberdem hat ſie etwas eigenes, dem eine „Deklamation, die zu nichts führen kann, zu nichts führen ſoll," allerdings aus dem Wege gehen muß. — Bey körperlichen Schäden ſagt man daß die Wunde, die unfühlbar wird, der kalte Brand ergriffen habe. Wer nur wieder Schmerz erregen könnte, hätte ſchon zum Theil geholfen. Aber von der Hülfe weggeſehen, iſt ſogar ein hoffnungsloſer Schmerz beſſer, als ertödtetes Gefühl. Lieber will ich Sclave ſeyn, als Sclaverei nicht haſſen; lieber jammervoll als niederträchtig; lieber mißvergnügt als feig. Dieß erinnert mich an eine Rede Mendelsſohn's. Einer meiner Freunde unterhielt denſelben von dem angſt- und ſchreckenvollen Gottesdienſte gewiſſer Völker, und glaubte, es wäre ihnen beſſer gar nichts zu glauben, als ſolche teufeliſche Weſen zu verehren. Dieſer Meynung widerſprach der Weiſe. Er ſagte: Dieſe Völker gewännen immer noch bey ihrem Got-

tesdienſte eine gewiſſe Erhabenheit des Gedankens, eine gewiſſe Entwickelung des Geiſtes, und eine heilſame Erſchütterung der ganzen Seele, die ſie reichlich ſchadlos hielte. — Die Anwendung iſt leicht zu machen, und ich freue mich, dem Gegner einen ſolchen Mann entgegen ſtellen zu können.

Völlig bin ich übrigens der Meynung: — daß man die Lichter nicht auslöſchen müſſe, damit es Tag werde. Aber die Läden aufzumachen, das kann wenigſtens nicht ſchaden, und man hat Beyſpiele, daß Leute, die ſie aus Furcht des zu frühen Erwachens zu ließen, bis zum zweiten Sonnenuntergang geſchlafen haben. Leer und thöricht iſt nicht jede Predigt, die es ſelbſt dem Weiſen manchmal dünkt. Als Chriſtus zu den Apoſteln ſagte: Gehet hin in alle Welt, und lehret alle Völker, möchte leicht ein Philoſoph der es gehört hätte, laut zu lachen angefangen haben. Wer hätte vor 500 Jahren wohl zu Rom geglaubt, daß ein Mönch in Deutſchland, dem Dreifachgekrönten die Hälfte ſeiner Herrſchaft rauben, und die andere Hälfte tödtlich ſchwächen würde? die mächtige Republik Holland entſtand ohne alle dahingehende Abſicht, und gegen alle Wahr-

ſcheinlichkeit. Nicht weniger unvermuthet beſtieg Karl II. nachdem alle ſeine Anſchläge vereitelt waren, und er nichts mehr thun konnte, den Thron von England. Alles lehrt uns, daß wir, was geſchehen wird, nicht wiſſen können.*)

Darum traue ich mehr der Wahrheit, die ich klar empfinde, als ich meiner Vorſicht traue, die mich täglich irre führt, und als dem Dünkel meiner Weisheit. Nimia praecautio est dolus. Das ewige Accommodiren, das bey uns ſo ſehr im Schwange geht, und, wie Gleim ſagt, noch am Ende eine Milchbarbarey hervorbringen wird, iſt nicht meine Sache. Ich begreife nicht einmal den Stolz, der ſich Wahrheit zu verwalten unterſteht. Das iſt

*) Paul Sarpi beginnt ſein edles Werk mit dieſen Worten: „Ich beſchreibe die Geſchichte einer Kirchenverſammlung, die zwey und zwanzig Jahre lang, in verſchiedenen Abſichten und mit allerley Mitteln, von dem einen Theile gefördert und beeilt, von dem andern gehindert oder aufgehalten wurde, achtzehn Jahre lang bald vereinigt, bald aufgelöst war, niemals während ihrer ganzen Dauer die Geſinnungen ihrer Mitglieder vereinte, und endlich einen, der Abſicht ihrer Urheber ſowohl als den Beſorgniſſen ihrer beharrlichen Gegner ganz entgegengeſetzten Ausſchlag gewann; ein klarer Beweis, daß wir unſere Gedanken Gott anheimſtellen und uns auf menſchliche Klugheit nicht verlaſſen ſollen.

Gottes Sache. Alſo laßt uns ehrlich nur bekennen was wir ehrlich glauben.

Er wird ſchon zuſehen.

Ueber das Buch: Des lettres de Cachet und eine Beurtheilung deſſelben.

(Zuerſt gedruckt im deutſchen Muſeum 1783.)

Ich verdanke die erſte Bekanntſchaft mit dieſem Werke den Göttingiſchen Anzeigen von gelehrten Sachen; und ich ſchätze dieſen Vortheil ſo hoch, daß ich deßwegen gerne die nicht geringe Verlegenheit verzeihe, worein daſſelbe Blatt mich durch den Ausſpruch ſetzt: es würden wenig Männer von Verſtand dieſes Buch ganz leſen können; denn ich muß geſtehen, daß ich es von Anfang bis zu Ende durchgeleſen und mit ihm allein mehrere Tage mich beſchäftigt habe ohne die geringſte Reue. Nun ſehe ich aber keinen Grund, warum ich eben zu den Wenigen gehören ſollte, welche Männer von Verſtande ſind und das ganze Buch demungeachtet leſen können; und nicht eher zu den Vielen, die es nur deswegen ganz

verſchlingen, weil es ihnen am Verſtande fehlt. Ich habe mein geduldiges Ertragen dieſer Kränkung auf die Rechnung meiner Dankbarkeit allein geſetzt; aber ich rühmte mich von dieſer Seite wohl ein wenig mehr, als ich verdiene, da ich mich ſo ziemlich im Geſchmacke der alten Deutſchen fühle, von denen Tacitus erzählt: munéribus gaudent, sed nec data imputant, nec acceptis obligantur. Was mich ſo gelaſſen macht, iſt nicht ſowohl Erkenntlichkeit als Grundſatz, indem unzählige Betrachtungen mich überzeugten, daß man Dinge dieſer Gattung nicht ſo leicht zu Herzen nehmen müſſe. Wie oft verklagen wir uns nicht einander gegenſeitig, ſind verklagt von Lebendigen und Todten wegen Dummheit, Thorheit, Schwärmerey, Gefühlloſigkeit, und, vor allen Dingen, wegen Unſinn! Möſer ſagt irgendwo in ſeinen patriotiſchen Phantaſien bey einem gewiſſen Satze: es wäre unſinnig oder närriſch, ihn zu läugnen; und ich verſichere, daß ich dieſen Unſinn oder dieſe Narrheit an mir habe, ohne Möſern ſeines Ausſpruches wegen im geringſten weniger zu ehren und zu lieben, noch deßwegen auch für Möſer's Achtung gegen mich im mindeſten beſorgt zu ſeyn. Ich

bin gewiß, nicht einmal in dieſem einen, mit ſo vielem Nachdrucke feſtgeſetzten Punkte, hält er mich für einen Dummkopf oder Thoren, ſo wenig als die vielen anderen Männer, von ſehr großem Anſehen, welche meine Schande theilen müßten. In Wahrheit alles dergleichen iſt nur Redensart; Figur, um den höchſten Grad der eignen Ueberzeugung an den Tag zu legen. Und warum ſollten wir, da uns der Ausdruck bey Gedanken und Empfindungen ſo oft im Stiche läßt, warum ſollten wir nicht alles, was nur helfen kann, benutzen?

Freylich kommt die Billigkeit dabey ein wenig ins Gedränge, da Untrüglichkeit, — wenigſtens ein Mittel ſie genugſam darzuthun — Keinem von uns anklebt. Wir finden allenthalben, daß von Millionen innigſt Ueberzeugter, oft nicht Einer es mit Grunde war; daß von Millionen, die aus Herzens-Grunde ſich beſtritten, der Eine doch am Ende von der Wahrheit nicht viel mehr geſehen hatte, als der Andere. Dieſe iſt zwar in ſich ſelbſt nur Eine; für endliche Geſchöpfe aber, die nur Theile von ihr faſſen können, eben ſo mannigfaltig und verſchieden, als der Irrthum. Vollſtändig kann ſo wenig Die-

fer als Jene bey irgend einem von uns angetroffen werden.

Dieſes öfter und recht ernſtlich zu erwägen, nützet ungemein, und hat nichts weniger als ſchaale Zweifelſucht zur Folge. Muß nicht derjenige an Wahrheit reicher werden, welcher keinen Ort, der ſie bewohnt, mit ſchnödem Blicke vorübergehet; der nicht wähnt, ſie in ſich ſelbſt allein zu finden, ſondern die Göttliche, Allgegenwärtige wahrnimmt wo ſie iſt: Ueberall?

Ein großer Theil des beſten Unterrichts, den ich empfangen habe, wurde mir aus fehlerhaften und verſchrienen Werken, die nicht ſelten, nach meiner eignen Empfindung, auf ungeheure grobe Irrthümer hinausliefen. In eben dieſen Werken aber lag eine gewiſſe helle, große, gewaltige Anſicht zum Grunde, die mein Auge gegen Dinge öfnete, die ich gar nicht, oder dunkel, oder nur zerriſſen wahrgenommen hatte. Ich wiederhole, daß ich unſchätzbaren Unterricht aus Schriften dieſer Art geſchöpft habe; und aus andern, voll klaſſiſcher Weisheit, nur zu oft, was meine Mühe nicht belohnte. Ich ſchmeichle mir, ähnliche Erfahrungen bey allen denen an-

zutreffen, die mit ganzer Seele nach der Wahrheit rangen; bey allen, die das Wirkliche nur sättigen, nur die nächste Gegenwart der Dinge selbst zur Ruhe bringen konnte. Gewiß, wir entfernen uns von der Urquelle alles Wissens in demselben Maaße, in welchem wir uns von dem Anschauen, von dem, was der Begriff unmittelbares hat, entfernen, und symbolische Erkenntniß über die lebendige erheben. Diesen Weg betraten jene Abderiten, welche die Entstehung der Welt zu begreifen meynten, weil sie sehr gut wußten, was eine Zwiebel war. Und so giebt es eine Art, den Verstand auf Unkosten der gesunden Vernunft anzubauen; die Köpfe zu erhellen, indem man sie ausleert; alles zu erklären, indem man alles von sich wirft, nicht mehr auf die eigentlichen Gegenstände achtet, und trotzig läugnet, was man nicht mehr sieht.

Diese Betrachtungen zusammen, und noch manche andere, lassen mich nicht leicht dahin gerathen, daß ich Jemand einen Narren, einen Wahnsinnigen, ein verbranntes Gehirn, einen Enthusiasten oder Schwärmer schelte. Wenn er mir etwas ähnliches zurückgiebt, wenn er mich träge, seelenlos, dumm und seicht schilt:

Wer ſoll richten? die Wahrheit iſt ſehr oft das Antheil Eines unter Tauſenden geweſen, die dieſen Einen laut verſpotteten .. —. Muß ich durchaus träumen, wenn ich einen Gegenſtand in einem weiten Raume erblicke, den zehn andere, vielleicht mit zehnmal ſchärferem Auge, doch nicht finden können? Aber ungerecht bin ich als dann auf meiner Seite, wenn ich von den übrigen behaupte, daß ſie blind ſeyen, oder gar, daß ſie nicht ſehen wollen. Eine unmerkliche Verſchiedenheit der Richtung, tauſend und aber tauſend geringe Umſtände können verurſachen, daß ſie, mit dem beſten Willen und den größten Fähigkeiten, nicht im Stande ſind zu ſehen oder zu erkennen, was ſich meinem Auge deutlich offenbart.

Eine ſolche Art zu denken wird mir niemand leicht verargen: ſo wie niemand gerne an ſich kommen läßt, daß er ſeinen Kopf für den einzigen reinen und im wahren Mittelpunkte angebrachten Spiegel aller Dinge halte; niemand gerne ſagt, die übrigen zuſammen ſchwebten nur im optiſchen Betruge ... Und dem ungeachtet reden wir ſo oft, als ob wir eine ſolche Meynung hätten, und es keine Schande wäre, ſie zu haben. Nicht allein über einzelne Menſchen, Hand-

lungen, Empfindungen, Schriften und Syſteme: wir entſcheiden über Jahrhunderte und Nationen, über was im Himmel, auf der Erde und darunter iſt, als ob alles fehlgeſchlagen hätte, bis auf uns, alles trügen könnte, ausgenommen unſere eigene allerhöchſte Einſicht. Thorheit iſt das zuverläßig: aber einen ausgemachten Thoren zu beweiſen, dazu iſt ſelbſt eine ſolche offenbare Thorheit noch bey weitem nicht im Stande. Männer von den größten Geiſtesgaben, von der ächteſten Gelehrſamkeit, von dem ausgemachteſten Verdienſte — große, weiſe, und auch tugendhafte Männer waren in dem Falle. Die Beyſpiele hievon ſind leichter anzugeben, als die Ausnahmen. Wie viele Bildniſſe, unter welche man, als das Symbolum des Originals, die Worte ſetzen könnte: Ich weiß es beſſer! Wie viele, denen nicht Erkenntniß, Einſicht; denen nicht das Wiſſen, ſondern nur das mehr und beſſer Wiſſen an der Seele lag; die der Wahrheit nicht gehorchen, ſondern ſie beherrſchen, ſie in ihrem Dienſte haben wollten.

Nach allen dieſen Aeußerungen darf ich endlich wagen, dem Bekenntniſſe, daß ich die Schrift des lettres de cachet et des prisons d'état von Anfang bis

zu Ende durchgelesen habe, noch ein zweytes hinzuzufügen; dieses nämlich, daß ich von dieser Schrift, im Ganzen genommen, und von verschiedenen ihrer Theile, eine höhere Meynung habe, als der Verfasser der erwähnten Beurtheilung davon zu haben scheint. Ich sage, daß ich es bekenne, ohne daß ich dessen mich zu rühmen nur im mindesten gedächte. Dieses Bekenntniß abzulegen, heißt mich eine innere Stimme, der ich wünsche nie zu widerstehen; sie heißt mich, was in meinen Kräften ist, thun, um einem Werke, dessen Verbreitung ich für eine Angelegenheit der Menschheit halte, so viel Leser zu verschaffen, als ich kann. Daß ich diese einzige und reine Absicht habe, wird mein ganzer Aufsatz, wie ich hoffe, klar genug beweisen.

Die Beurtheilung unseres Buches fängt mit diesen Worten an: „Es ist mit schönem Wortgepränge und hinreißendem Feuer in dem neuesten Enthusiasmus geschrieben.“

Diese Vorwürfe werden hernach noch einmal unter dem Worte Modeton zusammengefaßt; und da es wirklich Modeton in Deutschland ist, dergleichen Vorwürfe zu machen, und überall Schwär-

merey und Deklamation zu finden, oder was damit verwandt iſt, ſo glaube ich den Leſer auf keine unnütze Weiſe aufzuhalten, wenn ich mit ihm etwas näher zu der Sache gehe. Der Weg den ich einſchlage, hat noch ein andres Ziel, welches ich, zu ſehen oder nicht zu ſehen, einem jeden überlaſſe.

Wortgepränge iſt doch wohl nur da vorhanden, wo der Ausdruck thun ſoll, was die Sache oder der Gedanke nicht vermag. Wenn z. B., der, wegen ſeines feinen, richtigen und ſtrengen Urtheils in Sachen des Geſchmacks ſo vorzüglich berühmte la Harpe, Voltairen, weil er beydes, Verſe und auch Proſa, meiſterhaft zu ſchreiben wußte, mit dem alten Rom vergleicht, folgender Geſtalt: „Keinem Schriftſteller bis auf unſere Tage war es gegeben, groß in beyden Gattungen zu ſeyn, und ſo war die Ehre dieſer einzigen Ausnahme in den Jahrbüchern der Künſte Voltairen vorbehalten! Hat die Natur dieſes ausgeſuchte Weſen mit Gunſt und Gaben zur Genüge überſchüttet? Hat ſie unſere Gattung ehren wollen, indem ſie einmal zeigte, was alles ein Sterblicher an Talenten in ſich vereinigen könnte? Oder hat ſie vielleicht ſelbſt die äußerſten Gränzen ihrer Macht und des menſchlichen

Geiſtes feſtzuſetzen gedacht? Hat ſie für Voltairen gethan, was vorzeiten das Glück für Rom that? Muß es in einer jeden Ordnung der Dinge ſo ſehr überwiegende Schickſale geben, daß, wie nach dem Sturze der Königinn der Nationen alle Größe nur aus Trümmern dieſer Einzigen entſtand, eben ſo nach dem Tode des Beherrſchers der Künſte, nunmehr aller Ruhm nichts weiter als ein Bruchſtück ſeyn kann von dem ſeinen?“ — ſo iſt dieß, ganz unwiderſprechlich, Wortgepränge. Es iſt zugleich Deklamation; wie denn jenes ohne dieſe ſchwerlich ſeyn kann. Beydes aber kann in ſehr verſchiedenem Maaße bey einander angetroffen werden. So liegt z. B. das Leere, Uebertriebene, Unangemeſſene mehr in der Idee, als im Ausdrucke wenn der ſcharfſinnige Condorcet unſeren erleuchteten Zeiten alſo das Wort redet: „Ihr haltet uns für ausgeartet, weil die Strenge unſerer Väter jener Milde gewichen iſt, welche ſich zu unſeren Tugenden, ſo wie zu unſeren Laſtern, miſcht, und euch mit Schwäche zu viel gemein zu haben ſcheint. Aber nur alsdann braucht Tugend über die Natur ſich zu erheben, wenn ſie mit Unwiſſenheit und Leidenſchaft zugleich zu kämpfen hat. Bedenket, daß

Erkenntniß jede Tugend leichter macht, daß die Liebe zu dem allgemeinen Besten, und selbst der Muth, sich für dasselbe hinzugeben, so zu sagen, der gewöhnliche Zustand des aufgeklärten Mannes ist. Bey dem Unwissenden ist die Gerechtigkeit eine mit der Milde vielleicht unverträgliche Leidenschaft; bei den Unterrichteten ist sie den Gesetzen der Vernunft unterworfene Menschheit selbst. Der Anschlag, alle Menschen tugendhaft zu machen, ist schimärisch: aber warum sollte man dereinst nicht seher, Einsicht mit Genie verbunden, glücklichern Nachkommen eine Erziehungs-Methode und ein System der Gesetze erschaffen, die den Muth der Tugend beynahe unnütz machten? Durch diese heilsamen Anordnungen geleitet, brauchte der Mensch alsdann nur die Stimme seines Herzens und seiner Vernunft zu hören, um nach einem natürlichen Hange dieselben Pflichten zu erfüllen, die ihm jetzo Anstrengung und Opfer kosten: So sehen wir, mit Hülfe jener Maschinen, womit das Genie die Künste bereichert hat, einen Arbeiter, ohne Geschicklichkeit und Geist, Meisterstücke hervorbringen, welche aller menschliche Fleiß, seinen eigenen Kräften überlassen, nie erreicht hätte.“

Büffon's Naturgeschichte liefert Beyspiele von Deklamation, fast ohne Wortgepränge; und Raynal, von allem, was die Gattung nur vermag, seinem verdienten Ruhme unbeschadet. Auch die Alten sind nichts weniger als frey davon; der ältere Plinius treibt es zuweilen bis zum Aberwitze*); und dennoch welch ein Mann!

Ich will meinen Schriftsteller nicht von aller Deklamation, von allem Wortgepränge frey sprechen. Ich habe vornehmlich im dritten Hauptstück, von welchem ich besonders reden werde, auch im zweyten und im vierten davon angetroffen; aber in dem übrigen des Werks so wenig, daß vielleicht manchem, nur in etwas paraphrasirten Compendium, bey einer genauen Vergleichung, hierüber mehr zu Schulden käme.

Was das hinreißende Feuer anbelangt, so verstehe ich den Vorwurf nicht genug, um mich über seine Aufnahme zu entscheiden. In dem Buche vom Redner steht: Zwietracht der Rede und des Gemüthes ist wahrhaftig abgeschmackt, ohne Wirkung und

*) Z. B. II. 65. VII. 55.

tadelhaft. Und von ſich ſelbſt ſagt Cicero: „Nicht in meinem Kopfe, in meinem Gemüthe iſt die groſſe Gewalt, die mich entzündet und dahin reißt.“ Der Vortrag ſoll dem Feuer gleichen: heftig oder leiſe, nach dem Stoffe der es nährt — will Plutarch. Ich finde bey den Alten keinen, der, wie einige von uns, Kälte für die alma mater, und Trockenheit für das eigentliche Menstruum der Wahrheit ausgegeben hätte. Aber, ſagt der Beſten Einer, Einer auch aus unſerer Mitte: darauf wie wir ſchreiben, kömmt es wenig an; aber darauf wie wir denken, deſto mehr. — Und man wird doch nicht behaupten wollen, daß unter verblümten, bilderreichen Worten nothwendig ein ſchwanker, ſchiefer Sinn liegen müſſe? daß Niemand richtig und beſtimmt denken könne, als wer ſich des eigentlichſten, gemeinſten, platteſten Ausdruckes bedient? daß, den kalten, ſymboliſchen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben ſuchen, der Wahrheit ſchlechterdings ſchade? .... Ich kenne keinen blendenden Styl, der ſeinen Glanz nicht von der Wahrheit mehr oder weniger entlehnet. Wahrheit allein giebt ächten Glanz; und muß auch bey Spötte-

rey und Posse, wenigstens als Folie unterliegen.“*)

Im neuesten Enthusiasmus“ . . . . Was das heiße, davon habe ich wieder keinen deutlichen Begriff. Es giebt so viele Antimoden bey uns, als es Moden giebt; und die herrschende — wer kann die in jedem Augenblicke wissen? Wer die rechte jedesmal erkennen? Wer kann zwischen Ton und Ton, zwischen diesem, der verdrängt werden soll, und zwischen jenem, der verdrängen will, immer zuverläßig auf den einzigen, der gut ist, schwören? Enthusiasmus schon an sich hat eine äußerst schwankende Bedeutung unter uns, und wir verwechseln ihn nicht selten mit der Schwärmerey. Hierüber hat uns Wieland einmal ganz vortrefflich zugeredet. Begriffe, meynte dieser lichtvolle Geist, die mit der äußersten Sorgfalt aus einander gesetzt werden sollten, dergestalt zu verwirren, daß man immer Gefahr liefe, seinen Lesern halbwahre Sätze für voll zu geben, und in ohnehin übelaufgeräumten Köpfen noch mehr Unordnung anzurichten, sey ein großes Uebel. — „Ich nenne, fährt er hierauf fort, und

*) Lessings Werke Th. 6. S. 175.

meines Wissens mit der ganzen Welt, Schwärmerey eine Erhitzung der Seele von Gegenständen, die entweder gar nicht in der Natur sind, oder wenigstens das nicht sind, wofür sie die berauschte Seele ansieht. Aber es giebt auch eine Erhitzung der Seele, die nicht Schwärmerey ist, sondern die Wirkung des unmittelbaren Anschauens des Schönen und Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der Natur, und unserem Innersten, ihrem Spiegel! Eine Erhitzung, die der menschlichen Seele, so bald sie mit gesunden, unerschlafften, unverstopften, äußeren und inneren Sinnen sieht, hört und fühlt, was wahrhaft schön und gut ist, eben so natürlich ist, als dem Eisen, im Feuer glühend zu werden.“

„Diesem Zustande der Seele weiß ich keinen schicklicheren angemessneren Namen als Enthusiasmus. Denn das, wovon dann unsere Seele glüht, ist göttlich; ist menschenweise zu reden Stral, Ausfluß, Berührung von Gott; und diese feurige Liebe zum wahren Schönen und Guten ist ganz eigentlich Einwirkung der Gottheit; ist (wie Plato sagt) Gott in uns.“

Der Gegner unsers Autors fährt in seinem Ta-

rel also fort: „Wo er wider die Religion schreibt, (priesterliche Uebermacht hält er für die Religion) räth er einmal den Gottesdienst lieber gar abzuschaffen.“

Und ich antworte: Nicht wider die Religion, sondern wider eine auf Religion gegründete Gesetzgebung erklärt sich der Verfasser. Es wird diese Materie im dritten Hauptstücke abgehandelt, von welchem ich besonders reden wollte. Die letzte Hälfte des zweyten Hauptstückes enthält die Vorbereitung.

Um sich reine Bahn zu machen, sucht der Verfasser, — was für seinen Zweck ganz unnöthig war, — zu beweisen: ein Volk könne ohne die Lehre von einem höchsten Wesen gut und glücklich, und mit Hülfe der Gesetze und des Unterrichts, aus bloßem Eigennutze, das ist — wie ich die Sache fasse — ohne Tugend gerecht seyn.

Dergleichen seichte Grundsätze und armselige Bravaden bin ich an unsern Nachbaren so gewohnt, daß ich den Aerger, den ich davon habe, kaum mehr fühle. Dießmal wurde mir die Sache um so leichter, da wenigstens die Anwendung mich nicht beleidigte; denn ich denke selbst, es müsse eine Staats-

verfassung auf Tugend und Religion förmlich — ich sage förmlich — weder gegründet seyn, noch dieselben sich zum Ziele setzen. Tugend und Religion sind die Sache des Menschen und nicht des Bürgers; sie sind die allgemeinen und ewigen Triebfedern im Reiche der Geister, zu edel und zu erhaben, um nur Räderwerk in einer Maschine zu vergänglichen Zwecken vorzustellen. Und das ist vollends widersinnig, wenn man mit den elenden Gewichten einer solchen Maschine jene Triebfedern selbst in Bewegung setzen will. So lange in diesem Zirkel herumgelaufen wird, muß die Religion den Staat, und der Staat die Religion verderben. Einen Gott sich darum nur zu wünschen, daß er unsere Schätze hüte, unser Haus in Ordnung halte, ein bequemes Leben uns verschaffe, das scheint mir ein Gräuel.

Wer aber sieht nicht täglich, daß man die Religion mit solchen Trägern unterstützen will? Und sie muß, als Dienerinn des Staates, so weit hinunter sinken, hinunter bis zum Menschenwerke, zum Betruge, zum Gespötte der Vernunft. Wahre göttliche Religion hat nie der Erde fröhnen wollen; auch wollte sie dieselbe nie beherrschen. Dafür ist ein anderer

Geiſt, und an ihn auch ein anderer Glaube. Von den Uebeln, welche dieſer angerichtet, zeugen alle Blätter der Geſchichte. Siehe da, euer Gott und eures Gottes Dienſt! ruft der Spötter der Religion. Und der thörichte Prieſter eifert und bemühet ſich die Schande abzuwaſchen; Gott will er retten, und er rettet nur den Teufel, jenen ſchwärzeſten von allen, der den Himmel weiſt auf ſeiner Bahn.

Wer kann läugnen, wenn er Geſchichte und Vernunft zuſammen nimmt, daß Religion, als äußerliches Mittel gebraucht, von Schwärmerey und Aberglauben unbegleitet, nichts, in dieſer Begleitung aber, lauter Böſes wirkt? So lange unſere Prieſter alſo eine andere als die reine, heilige, innerliche, wahre Lehre predigen, und nicht Gott allein das übrige befehlen; ſo lange ſie uns nach dem Himmel ſehen heißen, weil er uns die Erde düngt — den Geiſt erniedrigen zum Koth; ſo lange ſie die Finſterniß nur ſchmücken wollen mit dem Lichte, und anſtatt den Satan zu vertilgen, ihn zum gütlichen Vertrage überreden, ihn befreunden wollen mit der Gottheit: ſo lange haſſe ich ſie mehr, als ich den Gotteslängner haſſe. Dieſer zeigt mir wenigſtens ſein höch-

stes Gut da wo es liegt; er will mich nicht betrügen, und betrügt mich nicht, er giebt mir seine Wahrheit rein, und ist vielleicht ein zehnmal frömmerer Mann, als der der ihm flucht.

Was ich von der Gottesfurcht gesagt, das gilt in seinem Maaße auch von der Tugend. Wer nicht an sie selber glauben, ihre überirdische Natur nicht fassen, nicht sie ehren kann in ihrer wesentlichen Unabhängigkeit; der soll läugnen, daß es eine giebt; denn er muß es läugnen nach der Wahrheit.

Eine fernere Beschuldigung unseres Autors lautet so: „Für die Gesetze, und wider alle, alte nnd neue, republikanische, despotische, und monarchische Staatsverfassungen eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.“

Wenn man an die Stelle des Wortes Menschen am Schlusse, die Worte willkührliche Gewalt setzt, so wäre die Beschuldigung nicht, wie jetzo, durchaus grundlos; aber sie wäre dennoch sehr unrichtig aufgefaßt und vorgetragen. Es bedarf nur einer ganz einfachen Zergliederung, um die Sache aufzuklären.

Erster Satz der Beschuldigung. Für

die Gesetze eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.

Zweyter Satz der Beschuldigung. Wider alle, alte und neue, republikanische, despotische und monarchische Staatsverfassungen eifert er so, als wenn jemals die Gesetze anders als durch Menschen verwaltet werden könnten.

Ich fange mit dem zweyten Satze an, und erinnere, daß wider despotische Verfassungen, im ganzen Werke überall geeifert werde; keinesweges aber auf dieselbe Weise, wider alle, alte, und neue, monarchische und republikanische Verfassungen. Mängel, auffallende Mängel in denselben, werden aufgedeckt im neunten Hauptstücke, welches der Widerlegung einer Stelle in dem Esprit des loix gewidmet ist, wo es heißt: „Ich gestehe, daß der Gebrauch der freyesten Völker die jemals auf der Erde waren, mich geneigt zu glauben macht, es gäbe Fälle, wo man auf einen Augenblick die Freyheit verschleyern müsse, wie man die Bildnisse der Götter verschleyert.“ — Es mußte gezeigt werden, daß diese Meynung nicht allein in der Anwendung gefährlich,

ſondern daß ſie in ſich ungegründet, und aus einem Irrthume hergeleitet ſey.

Alſo beweiſt der Verfaſſer, daß jene Verſchleyerungen der Freyheit klarer Despotismus waren, welcher irgend wo in der Einrichtung des Staates ſeinen feſten Siß hatte, und nicht für die Freyheit, die er untergrub, ſondern für ſich ſelbſt geſchäftig war. Er findet dieſen Despotismus vornehmlich in dem Gebrauche, welcher der geſetzgebenden, der ausübenden, oder der höchſten Gewalt in jedem Sinne, minder oder mehr auch das richterliche Amt vertraute, wodurch willkührliche Ausſprüche und tyranniſche Handlungen unvermeidlich werden. Dieſe Vereinigung ſieht er aller Orten als das entſcheidende Merkmal des Despotismus an; und er iſt ſo weit entfernt, gegen das was bey menſchlichen Anſtalten unvermeidlich iſt, zu eifern oder etwas übermenſchliches zu begehren, daß er ausdrücklich ſagt: „Wenn die Geſetze im Schwange ſind, wenn niemand ſeinen natürlichen Richtern entzogen wird, ſo kann man ſich für frey halten, weil man einer beſtimmten unveränderlichen Gewalt allein unterworfen iſt, weil der Richter nicht die Macht eines Unterdrückers

hat.“ Und ferner: „Ich fordere nur die freye unverletzliche Ausübung der in unserer Verfassung angeordneten Gesetze.“ Scitum esse jussum in omnes; allgemeine unausschließliche Verbindlichkeit gegen die Gesetze, dafür eifert er, und wohl nicht ohne Grund. Willkührliche und heimliche Unternehmungen wider die Freyheit des Bürgers, Werke der Finsterniß und der Tyranney, das ist es, wogegen er eifert. Er eifert wider den Regenten, der seinem Zepter, seinem Schwerde die richterliche Waage anknüpft; mehr noch gegen den, welcher ohne alles rechtliche Verfahren straft, oder seinen Dienern, seinen Bevollmächtigten so zu strafen zuläßt.

Montesquieu, der noch nicht alles Lob, das er verdient, erhalten hat, und dessen Werk, bey vielen Mängeln, dennoch unter den reichsten, tiefsinnigsten, erhabensten und edelsten Erzeugnissen des menschlichen Geistes seine Stelle behauptet; das im wahren Sinne Aufklärung befördert hat, indem es die Summe deutlicher Begriffe ansehnlich vermehrte; (der eigentliche Maaßstab, wenn ich nicht irre, nach welchem das Verdienst eines philosophischen Schriftstellers geschätzt werden sollte; denn alles andere ist

nur in den Wind; Montesquieu ſagt in dieſem Werke im funfzehnten Hauptſtücke des ſechs und zwanzigſten Buches: „Man begeht einen Trugſchluß, wenn man ſagt, das beſondere Wohl müſſe dem gemeinen aufgeopfert werden . . . . . denn das gemeine Wohl erfordert immer, daß einem jeden das Seinige durch die Geſetze unveränderlich geſichert ſey. Cicero behauptete: die Leges agrariae wären verderblich, weil die Bürgerſchaft allein errichtet ſey, damit ein jeder das Seinige behalte. Wir dürfen alſo in Abſicht der gemeinen Wohlfahrt dieſe Regel feſtſetzen, daß es zur gemeinen Wohlfahrt nie gehören könne, einzelne Glieder des ihrigen zu berauben, oder ſie nur um das mindeſte davon durch Staatsgeſetze oder Staatsverordnung zu bringen.“

Bey dem Unterſchiede zwiſchen den Staatsgeſetzen und den bürgerlichen Geſetzen bemerkt Montesquieu: daß die einen über die Gegenſtände der anderen nie entſcheiden müſſen; folglich niemals eine gegenſeitige Verletzung nach wahren Grundſätzen, unter ihnen ſtatt finden könne.

Ich ſtelle mir die Sache alſo vor:

Der wahre Gegenſtand der Staatsgeſetze iſt, die

Vereinigung zu einem Ganzen, und für die Glieder deſſelben Sicherheit und Freyheit zu bewirken. Man pflegt zu ſagen, es würde hier die Unabhängigkeit der Sicherheit und Freyheit aufgeopfert. Aber das iſt unrichtig. Unabhängigkeit iſt nirgends. Der Menſch tritt nur aus einer größeren, allgemeineren, unbeſtimmten, Unabhängigkeit in eine geringere, beſtimmte.

Der bürgerlichen Geſetze wahrer Gegenſtand iſt der ausſchließliche, unmittelbare Genuß der Sicherheit und Freyheit für jedwedes Glied der Geſellſchaft insbeſondere. Die bürgerlichen Geſetze, ihre gute Beſchaffenheit und hinlängliche Gewalt, ſind das Mittel ſelbſt zu dieſen Zwecken: die Staatsgeſetze ſind zu dieſem Mittel das Werkzeug.

Was das Beſte des Ganzen erfordert, das muß auch vom Ganzen unzertrennt geleiſtet werden. Sollen einzelne Glieder mehr als nach dem feſtgeſetzten Verhältniſſe, oder ausſchließlich etwas leiſten: ſo muß ihnen der volle Erſatz dafür geſchehen, und vom Ganzen genommen werden. Folglich darf von keinem insbeſondere mit Gewalt genommen werden, was eine ſolche Vergütung nicht verträgt; nicht der geringſte Theil von ſeiner Freyheit, ſo wenig als ſein Leben.

Ein größerer Unſinn läßt ſich nicht erfaſeln, als die vollkommene Pflicht der Aufopferung von Seiten eines oder mehrerer Theile für das Ganze. Ein jedes dahin — gehende Anſinnen iſt — nicht des Mitbürgers, ſondern des Unterdrückers, des Eidbrüchigen, des Verräthers; es iſt Trennung und Aufhebung des Ganzen; denn das Ganze iſt ein Unding, wenn es nicht der Inbegriff von allen ſeinen Theilen iſt. Zu dieſen Grundſätzen bekennt ſich unſer Pütter in dem Aufſatze, voll Adel und Weisheit, der den erſten Theil ſeiner Beyträge beſchließt; und wenn es unter vernünftigen Männern hie oder da einen giebt, welcher anders zu denken ſcheint, ſo läßt ſich ohne große Mühe zeigen, was ihn irre führte.

Mit den ſeichten Köpfen hat es mehr zu ſagen. Dieſe wähnen die triftigſten Beweiſe mit den erbärmlichſten Einreden über den Haufen zu werfen. Sie trauen keiner Evidenz, ſondern, wie ſie ſagen, der Erfahrung. Schade nur, daß ſie wie Leute beobachten, die den Umlauf der Erde um die Sonne läugnen, weil man alle Tage das Gegentheil mit klaren Augen ſieht, weil auch jedermann nach dieſer vollen Ueberzeugung ſpricht, ja die Bibel ſelbſt dafür ent-

ſcheidet. Je beſſer man die Weiſe dieſer Schwätzer kennt, je treffender wird man das Gleichniß finden.

Dieſer einzige Satz des Montesquieu: „Das gemeine Beſte erfordert immer, daß einem jeden das Seinige durch die Geſetze unveränderlich geſichert ſey; und es kann zur gemeinen Wohlfahrt nie gehören, irgend einem einzelnen Gliede auch nur das mindeſte davon durch Staatsgeſetze oder Staatsverordnungen zu entziehen:“ Dieſer einzige Satz wiegt allein mit ſeinem reinen innern Gehalt die unendliche Menge aller möglichen Einreden auf. Man muß ihn entweder annehmen; oder für gut erkennen, ſich einer ganz willkührlichen Gewalt in die Arme zu werfen: denn zwiſchen beyden iſt kein Mittel. Der Despotismus bohrt ſich wie ein Wurm durch jede mürbe Stelle, entwickelt ſich im Verborgenen, und ſteht auf einmal ungeheuer als ein fürchterlicher Drache da. Das lehrt die Erfahrung aller Zeiten und der Augenſchein, das lehrt auch die Schrift; und ich weiß kein Volk, an dem die Weiſſagung des Samuel (I Buch K. 8. v. 11.–17.) nicht in Erfüllung gegangen wäre.

Sollte je ein Mann, deſſen Wort an ſich, und

an der Stelle, wo er es ſagt, Gewicht und Einfluß haben kann, ſich gegen ſolche Wahrheiten, die von dem gröſsten Gewichte für die Menſchheit ſind, auch nur von ferne zweifelhaft erklären? — Iſt es nicht genug, daß gedankenloſe Komödienſchreiber ſie auf öffentlicher Bühne dem Volke aus dem Herzen reißen, und es mit dem ärgſten Gifte der Sclaverei verpeſten, ohne daß ein Menſch die Schande rügt? — während unſere Kunſtrichter jedem Geſpenſte von Unſittlichkeit mit Rauchfäſſern, Weihkeſſeln und Beſchwörungen ſchaarenweiſe nachziehen und dem böſen Feinde mit aller Gewalt den rothen Rock vom Leibe reißen und den Pferdefuß entblöſsen wollen? Es iſt ſchon einmal bemerkt worden, daß uns gewöhnlich an dem Narren nur die Kappe und die Art der Kappe ärgert; öfters nur die laute Schelle. Nach dieſer fliegen unſere Pfeile, und wir treffen ſcharf, wie Tell, ſo daß dem unverſehrten Haupte nicht ein Haar gekrümmt wird.

Was aber ſoll man von jenen Lobeserhebungen der Groſsmuth und Menſchlichkeit eines hohen Hauptes ſagen, die ſo oft unſere Blätter füllen? Wer dürfte ſich wohl unterſtehen von einem Menſchen, wenn

er nicht ein Fürſt iſt, wie von einem Gott zu reden, darum, weil er ſeine Aecker düngt, ſeine Wieſen beſſert, ſein Gehölz ſchont, ſein Geſinde nährt, und mit klugem Geize Summen an ſein Eigenthum verſchwendet? Wenn er ſeinen Viehſtand ausdehnt, und ihn wohl beſorgen läßt: werdet ihr deßwegen ſeine Großmuth, ſeine Milde preiſen? Niederfallen und anbeten den Freund alles Lebendigen, wenn in ſeinen wohlgebauten Ställen jede Gattung ihre Pflege hat? ... Sehet das verſchnittene, geblendete, im Durſte winſelnde, zum Gedeihen eingekerkerte — nur dem Tode lebende Gethier — Welch ein Segen! — O, ſo falle nieder vor dem Göttlichen; falle jubelnd nieder, daß er deiner ſpotte, und ſich doppelt freue ſeiner ſelbſt!

Und nun geſetzt es wäre dieſer Göttliche der Mann, der bey Mitternacht umher ſchlich, Grenzſteine zu ſuchen, die er diebiſch von der Stelle rücken könnte; der Mann, voll Liſt und Trotz zu rauben, und Geraubtes mit Gewalt zu ſchützen. Er verfälſchte Maaß, Gewicht, und Erz. Er verſchonte keines Mittels, um durch Reichthum ſeine Macht, durch Macht hinwieder ſeinen Reichthum zu vermehren,

Drängte — ſchamlos, ungerecht und grauſam — was er nicht bemeiſtern und nicht an ſich reißen konnte. Weihete die Menſchen unter ſeinem Joche ſeiner eignen Begierde ganz. Wollte ſich allein und ſeinen Willen heilig wiſſen, ſeine Furcht und ſeinen Namen über alles: auf daß keine Tugend ſey, als nur die Eine große Tugend: ihm zu nützen. Ehre nur dem Knechte ſeines Frevels! damit, dumm und ſtolz, der Freche deſto kühner werde. Geringſchätzung — Sieh den Billigen mit Weisheit! — Geringſchätzung jedem andern: denn es wächſt durch ihn die Haabe nicht ſo ſchnell . . . O, des Menſchenfreundes! O, des unausſprechlich Edeln! Würdig, daß nach ihm Jahrhunderte ſich bilden! . . .

Ihr edleren unter den Lehrern Deutſchlands: ſo nenne ich euch, weil ihr nicht ſelten mit vorzüglichem Muthe und vorzüglichem Scharfſinne gegen politiſche Vorurtheile, weiſe, laut und bieder euch erklärt — laſſet uns doch nie in einem Worte, wenigſtens wenn wir eure vereinigte Stimme zu hören glauben, die beſſeren Hüter der Menſchheit in euch verkennen.

Die Beſchuldigung des erſten Satzes, wenn ſie

meinen Autor wirklich treffen ſollte, ſo müßte ſie jene großen Männer alle zehnfach treffen, die ſeit den Jahrhunderten des Pythagoras und Ariſtoteles, bis auf das unſrige, als Lehrer der Staatskunſt in dem größten Ruhme ſtanden. Es braucht nur Augen und Hände um dieß zu beweiſen, darum überheb' ich mich der Mühe. In dem ganzen Werke wüßte ich nicht Eine Stelle, die den Vorwurf, der ihm hier gemacht wird, — gründen? nein, die ihn nur beſchönigen könnte. An die Gebrechen unſerer Natur, an die nothwendigen Mängel aller menſchlichen Anſtalten wird in demſelben überall erinnert. Unter vielen Stellen, wähl' ich folgende zur Probe:

„Die Menſchen ſind unvollkommen, alſo können ihre Ausſprüche ungerecht ſeyn; da aber Menſchen nur mit Menſchen handeln, ſo ſind ſie verbunden ihre Gebrechen gegenſeitig zu ertragen. Sie vermögen nichts dagegen, als daß ſie wider die Vorurtheile, die Leidenſchaften und die Partheylichkeit derer, die ſie zu ihren Richtern angeordnet haben, die äußerſte Vorſicht gebrauchen, und dabey die genaueſte Kenntniß des menſchlichen Herzens und alle Lehren der Erfahrung zu Rathe ziehen. Zu dieſem Ende

sind die gesetzlichen Formen erdacht worden; sie eröffnen der Unschuld den Zufluchtsort der Zeit, welche die Vorurtheile wegräumt, die Leidenschaften besänftigt, die Partheylichkeit enthüllt, und die Wahrheit an den Tag bringt."

Ist das die Rede eines Mannes, „der für die Gesetze eifert, als könnten die Gesetze jemals anders als durch Menschen verwaltet werden?" — Die Gegner seiner Grundsätze, diese mag ein solcher Vorwurf treffen, denn sie scheinen eine Verwaltung der Gesetze durch eine höhere Gattung von Wesen, nicht allein zu wünschen, sondern sie wirklich anzunehmen. Wie wär' es möglich sonst, daß sie einem willkührlichen, gesetzlosen Ansehn das Wort redeten; zwar gegen einzelne tyrannische Handlungen oft ein lärmendes Geschrey erhöben; aber die Quelle aller Tyranney mit Ehrfurcht und mit Liebe stets begrüßten, als die Quelle alles Guten, als das Brünnlein Gottes? Sie müssen eine Auskunft wissen, die uns gemeinen Sterblichen bisher verborgen blieb.

Oder ist vielleicht dem Willkührlichen auf keine Weise zu begegnen; keine Gesetzgebung besser als die andere; jede menschliche Verfassung nothwen-

dig mit Despotismus in gleichem Maaße versetzt?

Wenn auch alle Geschichte, alle Länderkunde aus meinem Gedächtnisse auf einmal verschwände, und es stände nur das einzige Deutschland — es ständen nur einzelne Länder desselben mir vor Augen, so wäre das genug, um in der entgegengesetzten Meynung mich unumstößlich zu befestigen; genug um den spitzfindigsten Sätzen Despotischgesinnter immer nur den einen großen Satz entgegen zu stellen: Wobey befinden sich die Menschen im Ganzen genommen und auf die Dauer am besten, und wobey am schlimmsten? . . . Wo muß man die Unterthanen einkerkern, und wo vermehrt sich ihre Zahl von selbst; unter welchen Umständen sind Bauer und Bürger unter einem schlechten Fürsten und einem ähnlichen Ministerio, bey vernachläßigter Justizpflege, bey allem was eine Regierung nur verächtlich machen kann, dennoch glücklicher als anderswo, wo alle diese Mängel nicht sind, wo sogar von allen diesen Mängeln sich das Gegentheil findet? wie geschieht es, daß unter dem nehmlichen Fürsten, die mit allen Vortheilen des Bodens, und der Lage begünstigte Provinz im ärgsten Jammer schmachtet, und die unfruchtbare, oft

von tyranniſchen Nachbaren mit allen Bübereyen der Habſucht und des Neides verfolgte Provinz, im größten Ueberfluße ſteht, und das ohne Vorſorge der Regierung, ohne politiſche Künſteleyen, ohne irgend einen Zwang oder Drang von außen? wie geſchieht es, daß bey ähnlichen Verfaſſungen jenes Gebiet, welches am nächſten den Thron umgiebt, durch die ſchrecklichſten Mißbräuche elend wird, und nicht ſo das entfernte? — Freunde eures Vaterlandes und der Menſchheit, hierhin werfet eure Blicke; hievon gebet uns, wenn ihr Muth und Kräfte habt, die treue, gründliche Geſchichte wohl entwickelt!

Aber wo iſt die brennende Liebe zum Guten, wo der hartnäckige Fleiß, verbunden mit ſo vielen andern Fähigkeiten — wo die Beyhülfe, die Unterſtützung, die ein ſolches Werk erfordert — wo der öffentliche Antheil an demſelben? Wir leſen und wir ſchreiben lieber — Anekdoten.

Dennoch wäre es endlich Zeit die Augen aufzuheben. — Heureux le gouvernement françois, ſchrieb einmal ein Deutſcher Fürſt an ſeinen Freund, heureux le gouvernement françois, qui peut faire des sottises impunément! Wenn es in

Deutschland einem von den Mächtigen gelänge, sein Vermögen so weit auszudehnen, daß er jenes Glück genösse, daß er der Mäßigung, der Weisheit, der Vorsicht, der Wachsamkeit, der Schonung sich entschlagen, und den menschlichen Tugenden nicht allein, sondern auch den fürstlichen den Abschied geben könnte; würde dann nicht auch bey uns geschehen müssen, was in allen Staaten sich ergab, die durch ihren Umfang überwiegend furchtbar wurden, und mit ihrem Gewichte schon allein erdrücken konnten, ohne daß sie nöthig hatten unaufhörliche Kräfte auzustrengen oder zu sammeln? Würde nicht den sorglosen Thron, seinen trunkenen Besitzer, Weichlichkeit, Dummheit, Unmenschlichkeit und Schande bald umringen, und ein schrecklicher Aussatz das ganze Land vergiften? Oder ist eine geheime Weissagung vorhanden, welche sichere Hoffnung giebt, den Yahoo zum edlen Houyhnhum umgeschaffen zu sehen?

Ich komme zum letzten Vorwurfe der unserm Verfasser gemacht wird. So lautet dieser: „Er spricht oft wider Montesquieu, doch meistens, weil er dessen Werk nicht nach dessen Plan als eine Er-

klärung vorhandener, sondern als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze betrachtet.“

Wider Montesquieu wird im ersten Hauptstücke geredet, bey Gelegenheit einer irrigen Behauptung dieses großen Mannes, deren Ungrund von Houard und Montblin schon bewiesen ist. Hernach ausgeführt im IX. Hauptstücke, dessen ich vorhin gedachte, und wo ich die gerügte Stelle des Montesquieu übersetzt habe. Außer dieser Stelle wird daselbst noch eine andere, mit der vorhergehenden genau verwandte, aus dem Geiste der Gesetze, angegriffen, welche zum vermeynten Besten der Volksregierung, dem Ostracismus das Wort redet. Zum dritten male kommt Montesquieu im dreyzehnten Hauptstücke vor, wo der Verfasser gegen folgenden Ausspruch desselben sich erklärt: „der Kopf des geringsten Bürgers muß immer in Sicherheit, und der Kopf des Paschas immer in Gefahr seyn.“ Sonst wird von Montesquieu im Texte, nirgend mehr gehandelt; und in den Anmerkungen beyläufig nur zweymal. An den bemerkten Orten konnte der Plan des Montesquieu unmöglich in die mindeste Betrachtung kommen, noch unser Verfasser einen

Anlaß finden, das Werk jenes erhabenen Mannes als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze zu betrachten. Eine von den beyden Anmerkungen konnte allenfalls dem Beurtheiler in Gedanken liegen; nehmlich die zwölfte des dritten Buches, wo von Montesquieu gesagt wird, er wäre behutsam bis zur Furchtsamkeit gewesen; hätte überall gesucht sich mit den Königen und Priestern zu vertragen, und, nicht selten, das natürliche Recht dem positiven aufgeopfert.

Nun beweiset zwar diese Stelle keinesweges, daß unser Verfasser das Werk des Montesquieu als ein Ideal der wünschenswürdigsten Gesetze betrachte; aber sie bewiese, daß er sehr verkehrt geurtheilet hätte, wenn in der That dieses Werk nichts weiter als eine Erklärung vorhandener Gesetze seyn sollte. Es ist nicht allein mehr als das, es ist etwas hievon ganz verschiedenes. So wie die eigentliche Methaphysik nicht die Erklärung gewisser Behauptungen oder Lehren, die vorhanden sind, sondern die Quelle selbst von aller Wahrheit, und die Urmittel ihrer Erkenntniß zum Gegenstande hat; so wie man sie darum, den Geist des menschlichen Verstan-

des nennen könnte: so das Werk von Montesquieu, in Absicht der Gesetze. Es soll die Gründe, die Ursachen der Möglichkeit aller Gesellschaften, aller menschlichen Verbindungen in ihren mancherley Gestalten lehren: folglich auch von jeder Gattung menschlicher Gesetze die Vollkommenheit.

„Nicht eine transscendentale außermenschliche Vollkommenheit, sagt d'Alembert, sondern eine solche die sich mit der menschlichen Natur verträgt; nicht die Gesetze die gegeben worden sind, sondern die gegeben werden mußten; nicht die Gesetze eines besonderen Volkes, sondern die Gesetze aller Völker.“ Die Erklärung vorhandener Gesetze ist in diesem Werke niemals Gegenstand, sondern Werkzeug, Mittel oder Zuthat; sie dient zum Beweise, oder zur Erläuterung; sie gehört zum Ganzen nur in dieser Absicht, weit entfernt der Zweck davon zu seyn. Dieser ist, die Grundsätze aller Gesetzgebung zu offenbaren: folglich auch der wünschenswürdigsten. Von dem Plan ist nicht die Rede; der ist eine von dem Gegenstande, von dem Zwecke ganz verschiedene Sache, und wir haben nichts damit zu thun. — Alles dieses liegt so

klar am Tage, daß es, ohne Widerrede eingestanden werden muß — welches viel gesagt ist.

Es fällt mir auf, indem ich dieses schreibe, daß wenn mein Aufsatz eine Kritik im eigentlichen Sinne wäre, und ich selbst ein wohlgeübter Schreiber solcher Dinge in dem hergebrachten Tone, Helfer oder Principal bey irgend einem kunstrichterlichen Puppenspiele; daß ich dann mit nichten unterlassen würde, dem Manne wider den ich rede, — entgegen zu wiehern: „er hätte ganz gewiß den Montesquieu nicht gelesen; oder er verstehe von der ganzen Sache nichts; oder er sey ein verkehrter Mensch, ein Wirrkopf; u. s. w.“ Dank sey dem Himmel, ich bin nicht in diesem Falle; bin nicht unwissend und nicht unerfahren genug, um so dumm und unverschämt zu richten: und das vielleicht über einen Mann, der mich an Einsicht, an Gelehrsamkeit, an tausend andern rühmlichen Eigenschaften, wer weiß um wie viel, übertreffen mag. Der muß an Bücher- und an Menschen-Kenntniß gewiß sehr arm seyn, der noch nicht weiß, was den Besten oft begegnet. Mir ist kaum ein großer Mann bekannt, der nicht aus Nachlässigkeit, aus Zerstreuung, oder aus sonst etwas, das man nicht erräth,

geſtrauchelt hätte, und das manchmal auf ſehr ebenem Boden. Ich will nur zwey Beyſpiele von unſerem Leibnitz anführen, die vorhin in meinem Gedächtniſſe von ohngefähr erwachten, und dieſe ganze Wendung veranlaßt haben.

Leibnitz redet öfter von den Wilden, und man ſieht, wie merkwürdig ihm in vieler Abſicht dieſe Völkerſchaften waren. Wider den Ariſtoteles und Hobbes bedient er ſich derſelben mehr als einmal. „Die Irokeſen und Huronen, ſagt er in ſeinem Urtheil über Mylord Shaftesbury, dieſe Wilden aus der Nachbarſchaft von Neufrankreich und Neuengland, haben die zu allgemeinen politiſchen Lehrſätze des Ariſtoteles und Hobbes über den Haufen geworfen. Sie haben durch eine bewundrungswürdige Auffülrung dargethan, daß ganze Völker ohne Obrigkeit und ohne innerliche Streitigkeiten ſeyn können; daß alſo die Menſchen, weder durch ihre gute Natur hinlänglich geneigt, noch durch ihre Bosheit hinlänglich gezwungen ſind, ſich mit einer Regierung zu verſehen und ihrer Freyheit zu entſagen. Die Roheit dieſer Wilden aber zeigt, daß nicht ſowohl die Nothwendigkeit, als die Neigung ſeinen Zuſtand zu verbeſſern,

und durch gegenseitigen Beystand der Glückseligkeit näher zu kommen, den Grund der Gesellschaften und der Staaten legt; und man muß gestehen, daß hiebey die Sicherheit der wesentlichste Punkt ist.“

Dieß zur Vorbereitung. Nun die Hauptstelle.

„Es ist unläugbar, und auch mir durch viele Schriften und Erzählungen der Reisenden bestätiget worden, daß die Amerikaner jener Gegend (der nördlichen) ohne alle Obrigkeiten, und doch ruhig beysammen wohnen, daß man bey ihnen von Zank, Verfolgungen, Kriegen gar nicht oder selten etwas hört, es wäre denn unter Leuten von verschiedenen Nationen und Sprachen. Fast möchte ich dieses ein politisches Wunderwerk nennen, welches Aristoteles nicht gekannt, und Hobbes nicht wahrgenommen hat.“

Wer sollte nicht auf die Aussage eines solchen Mannes, der, was er Einmal nur gelesen hatte, nie vergaß; der des Hobbes oft mit vorzüglichem Bedacht erwähnt; Wer sollte da nicht glauben, Hobbes hätte wirklich die Erscheinung mit den Wilden übersehen?

Hobbes aber hatte sie so wenig übersehen, daß er durch das Beyspiel eben dieser Wilden seine Meynung zu unterstützen glaubt. Mit oder ohne Grund?

das thut hier nichts zur Sache. So lauten seine Worte:

Sed omnium in omnes (inquiet aliquis) Bellum nunquam erat. Quid, nonne fratrem suum Abelem invidia interfecit Cain, tantum facinus non ausurus, si communis potentia, quae vindicare potuisset, tunc extitisset? Nonne hodie, multis in locis ita vivitur? Americani, excepto quod per familias parvas legibus paternis subditi sunt, quarum familiarum concordia similitudine sola cupiditatum sustinetur, ita vivunt.

Das zweyte Versehen, welches ich von unserm Leibnitz anzubringen habe, ist von mehrerem Belang. Es betrifft ebenfalls den Hobbes. „Sein Paralogismus, sagt Leibnitz, bestehet darin, daß er glaubt, was nachtheilige Folgen haben kann, dürfe schlechterdings (in einer Staatsverfassung) nicht geduldet werden; welches gegen die Natur der menschlichen Dinge ist.„

Hobbes behauptet dieses keineswegen; er erinnert mehrmals an die nothwendige Unvollkommenheit aller menschlichen Einrichtungen; vergleicht, im

19ten Kapitel des 1ten Theils ſeines Leviathan, das mit einer uneingeſchränkten Monarchie verknüpfte Ungemach, ausführlich mit dem Ungemache freyer Verfaſſungen, und entſcheidet ſich für jene, bloß weil ihm das Ungemach derſelben das geringere dünkt. In dem folgenden Kapitel ſagt er, von der uneingeſchränkten Gewalt überhaupt, ausdrücklich: Quanquam autem de potestate indefinita multa incommoda homines imaginari sibi possunt, incommoda tamen quae potestatem limitatam comitantur (nempe bellum unius cujusque contra vicinum suum) multo sunt majora. Conditio hominum in hac vita sine incommodis nunquam erit.

Der Trugſchluß des Hobbes hat überhaupt eine ganze andere, als die von Leibnitz angegebene Quelle. Seine falſchen Sätze mit einander fließen nur aus einem Irrthume; übrigens hat nicht leicht jemand richtiger und bündiger als er gefolgert.

Dieſer Irrthum beſtehet darin, daß er den Menſchen ſich ganz ſinnlich dachte, in ſeinen Begierden und in ſeinem Genuſſe ganz paſſiv, durchaus materiell. Ein ſolcher Menſch muß alles an ſich

reißen wollen. Ihm ist jede vortheilhafte Ungerechtigkeit, nicht nur erlaubt, sondern sie wird, von der Strafe abgesondert, ihm zur Pflicht. Zwar nöthigt ihn die Furcht vor seines Gleichen zum Vertrage mit denselben; aber dieser Buud ist eitel: denn der Sclave nützet mehr, als der Genosse, und ein jeder sehnet sich zu herrschen. Daher ewiger Krieg, oder allgemeine Knechtschaft — Einen ausgenommen der Befehle giebt. Diese Folge der Gedanken ist nicht allein in der Vernunft gegründet, sondern es bestätiget sie auch die Erfahrung. Verdorbene, ganz ins sinnliche versunkne Menschen, können die Knechtschaft eben so wenig vermeiden als entbehren.

Ich entschuldige mich nicht wegen dieser etwas langen Ausschweifung, weil mir alles, was nur etwas dazu beytragen kann, Gelehrte gegen die Fehler ihrer Brüder nachsichtig zu machen, und gelassener bey ihren eigenen, von denen man sie überführt, mir im höchsten Grade nützlich scheint.

Digitized by Google

Einige Betrachtungen

über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft iſt.

(Zuerſt im deutſchen Muſeum Febr. 1788.)

Digitized by

Vorerinnerung.

Manche Leſer mögen von dem Streite, in welchen gegenwärtige Schrift eingriff, keine beſtimmte Vorſtellung haben. Folgende Vorkenntniß wird ihnen jedoch genügen.

Einige Jahre vor dem Ausbruche der franzöſiſchen Revolution, während Deutſchland in guter Muße ſtand, machten etliche Schriftſteller, vornehmlich die Herausgeber der Berliner Monatſchrift und der allgemeinen deutſchen Bibliothek, ſich zum Geſchäft, vor Gefahren zu warnen, die, nach ihrer Meynung, der damals erworbenen und von ihnen eigens beförderten, Aufklärung drohten, und beſonders einer großen Verſchwörung gegen den Proteſtantismus nachzuſpüren, in welche ſelbſt Proteſtanten, theils mit Abſicht eingegangen, theils als blinde Werkzeuge verflochten ſeyn ſollten. Den ſtärkſten Verdacht in letzterer Beziehung äußerten ſie wider

Lavater, hauptsächlich wegen seiner Verbindung mit einem ehrwürdigen katholischen Theologen, dessen Schriften er gelobt und empfohlen hatte. Ein anderer protestantischer Geistlicher, D. Stark, wurde von ihnen beschuldigt, die katholische Priesterweihe wirklich empfangen und mit den Jesuiten sich verbunden zu haben. Dieser zeigte in einer äußerst weitläuftigen Verantwortung, überzeugend fast für jedermann, nur nicht für seine Ankläger, daß alle Aeußerungen und Thatsachen, aus welchen sie voreilig jenen Schluß gezogen, einzig auf die Freymaurerey und nicht auf das Glaubensbekenntniß gegangen. Um dieselbe Zeit war viel Redens von den Geisterſehern Cagliostro und Schröpfer. Auch die Erscheinung dieser Gaukler, und der Eingang den sie, besonders bey Vornehmen, Mächtigen und Großen sich zu verschaffen gewußt, sollte auf die verkündigte, mittels geheimer Gesellschaften über ganz Europa sich ausdehnende Verschwörung der Kinder der Finsterniß wider die Kinder des Lichts deuten. Andere, welchen die damalige Aufklärung mehr bedrohend als bedrohet schien *), suchten die Nichtig-

*) Man sehe J. v. Müllers Werke, die Briefe aus jener Zeit an

keit der viel beſprochenen Gefahr zu zeigen und zugleich die Untauglichkeit und Verwerflichkeit der Waffen, derer man ſich bediente, um den angeblich von allen Seiten her wieder einbrechenden Feind, den Aberglauben, abzuſchlagen. Mehrere Aufſätze in dieſem Sinne ſchrieb J. G. Schloſſer. In einem derſelben nahm er mit gutem Scherze Caglioſtro gegen die Berliner Monatſchrift in Schutz. An dieſen Aufſatz knüpfte ſich die folgende Schrift; weniger mit der Abſicht ihn zu unterſtützen, als einige in demſelben vorkommende Aeußerungen, die eine arge Mißdeutung erfahren konnten, beſſer zu beſtimmen oder ihnen das wahre Maaß zu geben.

Was der Verfaſſer in der dieſem zweyten Bande ſeiner Werke vorgeſetzten Einleitung in Abſicht auf ſeine früheren philoſophiſchen Schriften erinnert hat, das gilt beſonders auch von dieſer. Er verweiſet alſo auf jene Einleitung; dann auf die Anmerkung S. 221.

ſeinen Bruder im V. Bande, und im XVI. die an andere Freunde über denſelben Gegenſtand: den 68ten, 71ten, 101ten, 104ten.

An

Johann Georg Schlosser.

Düsseldorf, den 8ten Dec. 1787.

Liebster Freund!

Ich habe Deinen Brief vom 4ten mit der Kladde Deiner Erklärung über die Aufforderung der Berliner Monatschrift vom Nov. d. J. erhalten. Du mußt sehr auf die bösen Einflüsse des Decembers gerechnet haben, da Du mich für düster genug hieltest, über Deinen Aufsatz die Stirne zu runzeln, weil ich, wie Du sagst, über gewisse Dinge selbst im Scherze keinen Scherz verstehe. Laß das immer seyn, so war das treffliche Spiel Deiner Ironie doch sicher genug vor meinem Tadel. Du hast, wie Moses, eine eherne Schlange erhöhet, und ich hoffe, recht viele Kranke sollen an ihrem Anblicke genesen. Gern will ich in Deinem Sinne Cagliostro auch zu

meinem Helden machen, um Magie gegen Magie, Marktschreyerey gegen Marktschreyerey, die kleinere Industrie gegen die größere zu vertheidigen.

Aber dadurch, werden sie sagen, sey ihnen nicht mehr bewiesen, als dem Alexander durch jene berühmte Rede eines Räubers im Curtius. Asiens Eroberer heißt bis auf diesen Tag der Große: und so ziehen auch sie mit ihrem Heere weiter, und vollführen ihren Heldenlauf.

Mit einer sehr guten Vorbereitung bin ich zu Deinem Aufsatze gekommen, denn eben hatte ich den zweyten Theil von Starks Apologie zu Ende gebracht. Auch hier erscheint Cagliostro, und diese Stelle ist so gut behandelt, daß man deutlich sieht, es fehlte dem Verfasser nicht am Vermögen sich zu mäßigen; sondern es geschah mit Vorbedacht und Absicht, wenn er an andern Stellen einen Unwillen äußerte, der von den Verfassern und Freunden der Crypto-Catholicismus-Hypothese, in einem gleich hohen Grade bey dem ersten Theile schon geahndet worden ist.

Freylich, wie Du neulich schriebest, möchte in den mehresten Fällen wohl das beste seyn, dem Gegner zu stehen, als hätte man nur ein Fleuret, er

hingegen einen Degen in der Hand. Sicher, daß er keinen Stoß beybringen werde, klopfte man ihm nur dann und wann auf die Finger, und lachte, wenn er ausfiele, ohne treffen zu können. Aber hier, welch ein anderer Fall! Gegen Einen Mann stand ein voller Haufen, und Stark sollte mehr als nur das Leben lassen. In einer solchen hohen Noth — wahrlich in keiner geringeren war es möglich, den Entschluß zu fassen, und die mehr als Herkulische Arbeit zu unternehmen, den Aktenwust einer Mähre, wie die Mähre vom Crypto-Catholicismus ist, genau durchzugehen, Monathelang darüber zu verweilen, und beym Zusammenfassen — die Lust ein Mensch zu seyn, vielleicht auf immer zu verlieren. Ich sage nicht zu viel, und berufe mich auf Deine eigene Empfindung während dem Lesen des Starkischen Werks, vornehmlich des zweyten Theils. Ich weiß, Dir wird nicht besser dabey zu Muthe seyn, als es mir gewesen ist, und jede Anmaßung, diesem hartnäckig verfolgten Manne das Maaß seines Unwillens bestimmen zu wollen, wird Dir unerträglich scheinen. Und diese, wie eine Menge anderer, gegen Stark verübter Handlungen bleiben dieselben und gleich empörend, wenn es auch mit dem Jesuitismus des

Mannes, und der ganzen Crypto-Hypotheſe die ausgemachteſte Richtigkeit hätte.

Was ich hingegen Starken nicht verzeihen kann, ſind einige, wider den ſeinen Gegnern vorgeworfenen Theismus gerichtete, heftige Angriffe, welche nicht blos das heimliche Untergraben des Chriſtenthums, eine bis ins Unendliche vermannichfaltigte piam fraudem, ſondern überhaupt jede öffentliche Aeußerung des Unglaubens zum Gegenſtande haben. Die piam fraudem hätte er aufdecken, und gegen alle ihre Mittel in voller Rüſtung ſich zu Felde legen mögen; dazu hatte er, vermöge ſeines Standes, entſchiedenen Beruf, und konnte ihn finden auch außer ſeinem Stande. Ich an ſeiner Stelle hätte noch gelinder ſeyn und das allmälige Verwandeln des Chriſtenthumes durch ſanftes Unterſchieben des Theismus zur Noth als zuläſſig annehmen wollen, bis dahin, wo die Liſt in Verfolgung und die Kriecherey in Deſpotismus übergeht.

Wiederholte Veranlaſſungen haben mich gereizt, über dieſen Gegenſtand ernſthaft nachzudenken; aber nie bin ich dazu gekommen, meine Gedanken in eine gewiſſe Form zu bringen; wohl mit aus Vorbedacht, um mir den Guß nicht zu verderben. Der Trieb,

den ich in diesem Augenblicke dazu fühle, scheint mir Beruf, und ich weiß, Du siehst es gern, daß ich ihm folge; gesetzt, ich verlöre auch darüber Starken und seine Apologie ganz aus dem Gesicht, welches doch sehr leicht auch nicht geschehen kann.

Setzen wir einen Mann, der fest überzeugt wäre, die christliche Religion sey ein Mährchen, die Bibel ein albernes, und, wenigstens zu unsern Zeiten schädliches, ja gefährliches Buch; überhaupt aller Glaube an Offenbarung eine leidige Eselsbrücke; und der Geist aller positiven Religion ein böser Alp, von dem man die Menschheit, es koste was es wolle, befreyen müsse. Eine andre nicht positive Religion hingegen, genannt Theismus, sey lauter Wahrheit, lauter Gewißheit, lauter Segen. Sie gebe von dem Daseyn einer freyen und vernünftigen Ursache der Welt, einer alles regierenden Vorsehung, einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine solche helle und vollkommene Ueberzeugung, daß der Glaube überflüssig, und dieses wegen seiner Nebenbegriffe gefährliche, die Vernunft entehrende Wort, aus der menschlichen Sprache verbannt, und Zuversicht an die Stelle gesetzt werden könne. Diese selbstständige Religion biete

einer nicht minder ſelbſtſtändigen Moral die Hand, um dem Menſchen alle Befriedigung für ihn ſelbſt, und alle Tüchtigkeit für andre, die ihm ſeine Natur zu bewirken aufgebe, zu verſchaffen. Sich da hinauf zu ſchwingen, ſey unſere wahre Beſtimmung; und irgend ein Mittel verſäumen, welches dieſe Einſicht mehr verbreiten, und dem menſchlichen Geſchlechte früher zum Genuſſe ſeiner eigentlichen Würde und Glückſeligkeit verhelfen könnte, wäre Verſündigung gegen die Natur und ihren Urheber.

Was ſoll nun dieſer Mann mit einem ſolchen Sporn im Gewiſſen thun, wenn ihm das Geſetzmäßige Anſehen einer poſitiven Religion, die er gleichwohl nur für ein Gewebe von Unwiſſenheit, Aberglauben, Betrug und Schwärmerey anſieht, im Wege ſteht? — Mir deucht, nichts anders als was ihn das Beyſpiel der größten Philoſophen und der weiſeſten Regenten lehrt; er ſoll demjenigen, was er für Wahn und Irrthum hält, gezwungen nachgeben; aber nicht mehr als er muß, und allmälig ihnen einen Vortheil nach dem andern abzugewinnen trachten. Mag ihn verdammen wer da will, ich hebe keinen Stein gegen ihn auf.

Aber auch keinen Stein gegen den Widerſacher, den wir ihm nun geben müſſen, um diejenige Erſcheinung, die wir eigentlich betrachten wollten, hervor zu bringen.

Dieſer Widerſacher ſoll vom Theismus, in ſo fern er eine Frucht der Philoſophie, ein Gebäude ſpeculativer Vernunft iſt, und ſich anmaßt, eine Religion zu ſeyn, eine eben ſo nachtheilige Meynung haben wie jener vom Chriſtenthume, oder überhaupt von aller poſitiven Religion; er ſoll ihn für ein Gewebe von Unwiſſenheit, Aberglauben, Betrug und Schwärmerey halten, und ſein Gedeihen einem Mißverſtande in Abſicht der Vernunft und der Erfahrung zuſchreiben, wodurch der ganze Menſch irre geleitet, und an allen ſeinen Fähigkeiten und wirkſamen Kräften beſchädigt werde.

Wir wollen den Mann auftreten laſſen. Er rede, daß wir ihn ſehen!

„Ihr verſichert," würde er zu den Anhängern des Theimus ſagen, „allein aus deutlichen oder vollſtändigen Vernunftbegriffen und ihrer Anwendung bey Betrachtung der Welt, von dem Daſeyn einer vernünftigen und freyen Urſache des Univerſums, einer

alles regierenden Vorsehung, und einer persönlichen Fortdauer des Menschen nach dem Tode, eine solche helle und vollkommene Ueberzeugung zu haben, und auch andern mittheilen zu können, daß der Glaube überflüssig und dieser unedle Ausdruck eines kindischen Gemüthszustandes aus der menschlichen Sprache vertilgt, und das Wort Zuversicht an die Stelle gesetzt werden könne."

„So antwortet mir denn. Wenn ich hier in meiner Hand Zwiebeln von Hyacinthen, Tulpen oder andern Blumen hielte, und diese Dinge wären euch noch nicht bekannt; würdet ihr wohl, nach allen möglichen Untersuchungen, die ihr damit anstelltet, auf die Vorstellung der Blumen kommen, die daraus erwachsen? Würdet ihr, ohne vorher gegangene Nachricht oder Erfahrung, von einer Eichel auf den mächtigen Baum, oder vom Baume auf die Eichel zu schließen im Stande seyn? Ja würdet ihr nicht auch nach unzähligen erlangten Kenntnissen dieser Art, bey Vorzeigung fremder Gewächse euch von neuem in derselbigen Verlegenheit befinden? Hättet ihr beym Anblicke einer Ananas, der bloßen Frucht nemlich, wohl errathen, daß sie zwischen zwey Distelstengeln heraus

gebrochen wäre? So unwissend seyd ihr, wo euch doch unzählige Analogien leiten; und ihr wollt über Dinge, wo euch alle Analogie verläßt — über das Innerste eurer Natur, was ihr seyd und seyn werdet, wollt ihr mit Zuversicht entscheiden können? Ja, ihr wollt sogar im Stande seyn, über das Innere des Alls zu urtheilen, und von der ersten Ursache der Dinge, der Quelle aller Existenz, mit Zuversicht zu sagen wissen, was sie sey, und in welchem Verhältnisse ihr mit derselben steht?" —

„Um das Ungeheure eurer Anmaßung, wo nicht zu rechtfertigen, wenigstens zu entschuldigen, werdet ihr doch nicht jenen Glauben an Gott vnd Unsterblichkeit, welchen die Natur allen Menschen predigt, anführen wollen? Denn ihr redet ja von Vernunft-Erkenntniß und philosophischer Ueberzeugung, und habt immer jenen Naturglauben, der nie als mit irgend einer positiven Religion vereinigt angetroffen wurde, so geringschätzig behandelt, daß ihr ihn mit dem Aberglauben in eine Klasse setztet."

„Hier eben liegt der Mißverstand, die perversa ratio, wovon eure Systeme die Darstellung und allmälige Entwickelung sind."

„Warum redet ihr mit ſolcher Geringſchätzung, ja beynah mit Bitterkeit von dem ſchlechten Menſchenverſtande, der allein doch Geſinnungen, große Thaten, Künſte und Einrichtungen hervorgebracht hat, wovor ihr, wenn ihr etwas nachdenken wollt, wie vor Wundern erſtaunen müſſet? Antwortet! — Ich höre, darum würdigt ihr ihn ſo herab, weil ſeine Mittel keine Mittel einer untrüglichen Erkenntniß der Wahrheit ſind. — Aber was ihr Vernunft nennt, dieſes erhabene Weſen in euch, beſitzt es andre Mittel, als die Mittel des ſchlechten Menſchenverſtandes, um dieſe prüfen und meiſtern zu können? Ihr behauptet, ja; und dieſes Weſen in euch ſey vermögend, überſchwengliche Erkenntniſſe, verknüpft mit der Gewißheit, daß ihnen Wirklichkeit entſpreche, aus ſich ſelbſt allein hervorzubringen.“

„Eine ſolche mehr als prophetiſche, und in ihren Ausſagen untrügliche Vernunft, müßte ſeit kurzem erſt gefunden worden ſeyn; denn die älteren Urkunden und Geſchichten ſcheinen ein ſehr entgegengeſetztes Verhältniß darzuſtellen, und den ſchlechten Menſchenverſtand oder die bloße geſunde Vernunft, in einem weit vortheilhafteren Lichte, als jene überſchwengliche Ver-

nunft, welche ich die ungesunde nennen möchte, zu zeigen.“

„Der gemeine Menschenverstand abstrahirt, generalisirt, particularisirt, urtheilet, schließt, kann alles was die Vernunft kann, und wo er ist, da ist immer nothwendig auch die Vernunft. Eigentlich sollte eben so, wo die Vernunft ist, auch allemahl der Menschenverstand seyn. Von dem Menschenverstande abgesondert, und für sich allein betrachtet, ist die Vernunft ein bloßes Vermögen, mittelbar zu schließen; ein Vermögen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen, oder aus Bestimmungen des Allgemeinen, Bestimmungen des Besondern abzuleiten. Da nun das Besondere im Allgemeinen schon begriffen und vorher gegeben ist: so ist die Unfehlbarkeit der Vernunft, wenn sie sich genau in dieser Gränze hält, eben so begreiflich, wie die Unfehlbarkeit eines Kindes, das im A ein a, im B ein b, im Z ein z erkennet, und was es liest, auch buchstabieren kann. Hingegen setzt die Vernunft, in diesem Zustande der Unfehlbarkeit, die gänzliche Entfernung aller Einflüsse direkter Empfindungen und Wahrnehmungen zum voraus. Die Mittel, dieser Einflüsse theilhaftig zu werden, be-

hält der abgesonderte mit der Anschauung unzertrennlich vereinigte Menschenverstand. Also muß die Vernunft, weil ohne Data weder geurtheilt noch geschlossen werden kann, auf den Menschenverstand, der sie gebohren, d. i. aus einer möglichen zur wirklichen Vernunft gemacht hat, immer gestützt bleiben. Vergißt sie diese Abhängigkeit, und wähnt für sich allein reale Erkenntnisse hervor zu bringen, so wird sie die ungesunde Vernunft, und dem gemeinen Menschenverstande, den sie unterdrücken wollte, durch ihre Schwärmereyen zum Gelächter. Vergißt sie nicht ihre nothwendige Abhängigkeit, so läßt sie dem Menschenverstande seine Ehre, und macht an keine von ihm unabhängigen Fortschritte Anspruch. Sie bescheidet sich, wenn sie zu lehren und darzuthun im Stande ist, die Erde bewege sich um die Millionenmal größere Sonne, daß sie dieses einer Menge, durch vergleichende Beobachtung offenbar gewordener Thatsachen schuldig ist, und daß dem angeblichen Wachsthume der Vernunft, nur bereicherte Erfahrung, durch Werkzeuge verstärkte Sinnlichkeit, und die dem Menschenverstande anhängende Verknüpfung des Wahrgenommenen überall zum Grunde liege.“

„Und so ist die menschliche Vernunft, in ihrer Wirklichkeit nichts anders und nichts mehr, als ein Widerschein und lebendiger Abdruck der Natur und ihres Urhebers, in uns, als wirksamen, in ihrer Ordnung mitbegriffenen Theilen der Natur. Wir besitzen sie nicht als ein Eigenthum, sondern nur Lehnsweise, wie unser Leben, unser persönliches Bewußtseyn, unsere ganze Existenz, und werden hieran jeden Abend, wenn uns der Schlaf überfällt, und wir in den Vorhöfen des Todes ausruhen, erinnert. Brächten wir das vernünftige Denken aus uns selbst allein hervor, so könnten weder Träume noch Fieberphantasien, da die denkende Kraft dabey dieselbe bleibt, und nur die äußeren Gegenstände ein anderes Verhältniß zu ihr haben, unser vernünftiges Denken in ein unvernünftiges verwandeln.“

„Was uns die feste Ueberzeugung giebt, unsere Vernunft sey kein Apoll, sondern nur die Priesterin des Gottes, läßt uns zugleich die Erscheinungen leicht begreifen, welche wir bey denjenigen wahrnehmen, die eine entgegengesetzte Meynung haben, und nicht allein die Natur, sondern Gott selbst ihrer Gesetzgebung zu unterwerfen und ihm vorzu-

ſchreiben wiſſen, wie er ſeyn und handeln muß, wenn er Gott bleiben ſoll. Denn da weder die Natur noch ihr Urheber ſich nach dieſen Ausſprüchen fügen können, ſo geht von den ihnen beygemeſſenen Prädikaten eins nach dem andern zu Grunde, bis ſie nichts mehr ſind, und der Apoll den Thron allein behält.“

„Die Enthüllung dieſer Magie, durch welche erſt ein Nichts zu einem Etwas, und hernach durch dieſes Etwas alles zu Nichts gemacht wird, würde uns zu lange aufhalten. Genug, daß bis jetzt kein dauerhafter metaphyſiſcher Gott hat zu Stande gebracht werden können. Den carteſianiſchen oder ontologiſchen Beweis laßt ihr ſelbſt ſo ziemlich fahren. Der Kosmologiſche, wo aus dem Bedingten oder Zufälligen, auf ein unbedingtes nothwendiges Weſen geſchloſſen wird, wenn man ihn auch ſeiner erwieſenen Gebrechen ungeachtet gelten ließe, liefert doch nur eine naturam naturantem, aus der keine redneriſchen oder poetiſchen Floskeln je einen Gott machen werden, ſo gerne mancher auch, auf allen Fall, der Decenz zu Liebe, ihr dieſen Nahmen aufdrücken möchte.“*)

---

*) Auch Spinoza brauchte dieſen Nahmen. Er war aber ſo ehrlich, gemeiniglich hinzu zu fügen: oder die Natur. (extra,

„Es bleibt also nur der physicotheologische Beweis, für den ich, so wie der gemeine Menschenverstand ihn hergiebt, meine Ehrfurcht schon bezeugt habe. Ich sage, wie der gemeine Menschenverstand ihn hergiebt; denn zum Vernunftbeweise kann er nicht angestrengt werden, ohne zu zerreißen. Das Hysteron Proteron, welches er in der speculativen Zergliederung darstellt, ist so auffallend, daß eben kein besonderer Tiefsinn dazu gehört, um es wahrzunehmen, und Hume allein hat es, in seinem nachgelassenen Gespräch, auf mehr als eine Weise, und jedesmahl sehr faßlich dargestellt. Und so gleichen über diesen Punkt alle speculative Kinder des schlechten Menschenverstandes jenem alten Vater der Götter, der unbarmherzig seinen eigenen Vater entmannte.“

„Ein schon vergessener deutscher Dichter sagt:

Wie mag der Schöpfer nicht in seiner Allmacht lachen,
Wenn sich das Nichts zu was, und ihn zu Nichts will machen.

„In der That sollte man vermuthen, das über alle Menschen ausgegossene Licht der Erkenntniß einer alles erschaffenden und alles regierenden Gottheit, wel-

---

intra, cuncta complexus in se; idemque rerum naturae opus, et rerum ipsa natura. *Plin.*)

ches beſtändiger, umfaſſender, eindringender als das Licht der Sonne, und das wahre Element vernünftiger Naturen iſt, könnte nie Finſterniß in ihnen werden; und doch iſt das Gegentheil durch die Erfahrung bewieſen. Schwerlich hat es je einen wirklichen und eigentlichen Egoiſten, oder auch nur phyſiſchen Idealiſten gegeben; aber wirkliche Gotteslängner waren und ſind in Menge. *) Ja man findet keine Meynung die ſo

*) Die unſeren Ohren ſo unangenehmen Worte, Gotteslängner, Atheiſt, könnten vermieden werden, und möchten eingehen, wenn der (ich glaube zuerſt in England gemachte) Unterſchied zwiſchen Deiſten und Theiſten bekannter und durchgängig im Gebrauche wäre. Mit ſeinem gewöhnlichen Scharfſinne hat Kant auf das genaueſte in der Kritik der reinen Vernunft (Erſte Ausgabe S. 631 u. ff. Zweyte Ausgabe S. 659. u. ff.) dieſen Unterſchied beſtimmt. Ich verweiſe dahin, und ziehe nur folgende Stellen aus. „Da man unter dem Begriffe von Gott nicht etwa blos eine blindwirkende ewige Natur, als die Wurzel der Dinge, ſondern ein höchſtes Weſen, das DURCH Verſtand und Freyheit der Urheber der Dinge ſeyn ſoll, zu verſtehen gewohnt iſt, und auch dieſer Begriff allein uns intereſſirt, ſo könnte man nach der Strenge dem Deiſten allen Glauben an Gott abſprechen, und ihm lediglich die Behauptung eines Urweſens oder oberſten Urſache übrig laſſen. Indeſſen, da niemand darum, weil er etwas ſich nicht zu behaupten getrauet, beſchuldigt werden darf, er wolle es gar läugnen, ſo iſt es gelinder und billiger zu ſagen, der Deiſt glaube einen Gott, der Theiſt aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)."

feſt ſtünde wie dieſe, wenn ſie ſich des Menſchen einmahl bemächtigt hat. So bitter verachtet der Theiſt nicht den gläubigen Bibelverehrer, als der Atheiſt den Anhänger einer Vernunftreligion verachtet. Wer hieran zweifelt, muß mit Philoſophen dieſer Klaſſe nie Umgang gehabt haben, und nicht

---

Wenn aber der Deiſt poſitiv wird, ſetzen wir hinzu, und einen lebendigen Gott nicht mehr bloß ignorirt, ſondern wirklich beſtreitet, indem er glaubt, von dem höchſten Weſen darthun zu können, es ſey nicht als Intelligenz, nicht als perſönliches Weſen, (denn Identität einer Intelligenz iſt nach allen Philoſophien und jeder richtigen Vernunft Perſonalität; ſo daß mit der Perſonalität die Individualität, folglich Selbſtdaſeyn, objektive Wirklichkeit aufgehoben würde) durch Verſtand und Freyheit der Urheber der Welt: ſo werden wir doch ſagen müſſen, ein Deiſt läugne den lebendigen Gott.

Nach meiner Einſicht iſt es leicht gut, den Namen Gottes auch einem nicht lebendigen oder nicht perſönlichen Gotte, der nur iſt der da iſt, ohne zu ſich ſelbſt ſagen zu können, ICH bin der ICH bin, einem ärmeren Weſen, als das ärmſte unter den Lebendigen, beyzulegen. Denn die Zweydeutigkeit, welche dadurch hervor gebracht wird, bringt durch alle übrige Theile der natürlichen Theologie, verwirret ihre Sprache, welche, im Munde des Deiſten, aus einer eigentlichen, zu einer ganz uneigentlichen und myſtiſchen wird, ſo daß es oft die größte Mühe koſtet, den untergeſchobenen Sinn von dem natürlichen der Worte zu entblößen; und bringt zuletzt eine Vermiſchung von Deismus und Theismus zuwege, wobey mit dem größten Verluſte für Verſtand und Herz, die Phantaſie allein ihre Rechnung findet.

einmal in ihren Schriften ſehr bewandert ſeyn. Unter den Franzöſiſchen Encyklopädiſten war Tous-saint Theiſt, und man nannte ihn den Capuciner der Geſellſchaft. Philoſophen aus Welſchland kamen nach Genf, und waren nicht zu bewegen, den abergläubigen Voltaire zu beſuchen. Daß der Stolz des Menſchen, mit ihm Unverträglichkeit, in dem hier angegebenen Verhältniſſe wachſen müſſe, ſcheint mir faſt nothwendig. Dabey iſt nicht zu läugnen, daß wir in der Kunſt, Wirkungen der Natur, bloß als ſolche, darzuthun, täglich weiter kommen, und ſehr vieles, was wir ehmals ohne einen Gott einzuführen nicht begreifen konnten, nun weit beſſer ohne das begreifen, und unter ſchon bekannte phyſiſche Geſetze zu bringen wiſſen. Es iſt löblich, auf dieſem Wege fortzugehen, und gänzlich davon abzuſtehen, Gott, als eine bloße zum Behuf der Naturlehre erſonnene Hypotheſe zu betrachten, wo er einem kommenden und fliehenden Irrlichte gleicht, welches unaufhörlich ſeine Stelle verändert, und zuletzt verſchwindet. Mit Recht behauptet Baco, es ſey eben ſo vermeſſen und eitel, nach dem Ewigen im Vergänglichen, als nach dem Vergänglichen im Ewigen

zu forſchen. An Baranzan ſchrieb er: De metaphysica ne sis sollicitus: nulla enim erit post veram physicam inventam; ultra quam nihil praeter divina. Anderswo erinnert er an jene berühmte Dichtung, die er eine göttliche nennt, von der goldenen Kette, an der weder Menſchen noch Götter den Jupiter herab vom Himmel auf die Erde ziehen konnten; wohl aber Jupiter ſie von der Erde zu ſich herauf. Beſonders merkwürdig ſind folgende Worte dieſes großen Mannes: „Philosophiae objectum triplex, Deus, natura, homo: et triplex itidem radius rerum. Natura enim percutit intellectum radio directo; Deus autem propter medium inaequale (creaturas scilicet) radio refracto; homo vero sibi ipsi monstratus et exhibitus, radio reflexo.“*)

„Wenn wir nun die Erſcheinungen des refractirten Radii als Erſcheinungen einer Refraction oder Modification des directen Radii zu erklären ſuchen; welch ein Irrthum wird nicht unſere eingebildete Erkenntniß ſeyn? — Und wie wollet ihr, bey euren

*) de Augm. Scientiarum. L. III. c. I.

Grundsätzen, euch erwehren, also zu verfahren? — Ich frage euch mit festem Blicke, und mich selbst erschütterndem Ernste: wie wollt ihr dessen euch erwehren?“

„Oder könnt ihr vielleicht den göttlichen Strahl, ohne das Gesetz seiner unendlichen Brechungen zu wissen, aus eurem mehr als göttlichen Selbst, gesondert darstellen?“

„Ich könnte eingreifender seyn und recht auffallend, und hoffe, ihr begreift, daß es mir leichter wäre, es zu thun, als es bloß zu sagen.“

„Wäre die Gewalt des sinnlichen Eindrucks nicht unwiderstehlich, so hätten wir wahrscheinlich noch viel mehr eigentliche Idealisten und Egoisten, als wir Atheisten haben. Und wären Thatsachen von der Art, wie die Schrift verschiedene erzählt, allen Menschen historisch eben so gewiß, wie die Menge andrer Dinge, die sie bloß historisch, aber wie ihr eigenes Daseyn glauben; so würde ein eigentlicher Atheist noch schwerer zu finden seyn, als es solche Idealisten und Egoisten sind. Auch hat es Zeiten gegeben, wo kein Wunder ein größeres Aufsehen erregt hätte, als eine lebendige Seele mit der Meynung,

es sey kein lebendiger Gott. Aber sie entstand überall diese Meynung, und griff um sich mit reißender Gewalt, sobald der Glaube an göttliche Herablassung in sichtbarer besonderer Vorsorge für den Menschen, und in Theilnehmung an dem Thun und Lassen eines Jeden insbesondre nachließ, und positive Religion verschwand. Von der tiefen Unwissenheit, welche die Ursache hievon ist, habe ich, der mit euch redet, ein so lebhaftes Gefühl, ja eine so deutliche Erkenntniß, daß es mich wenig Ueberwindung kostet, den Weg nach einem gelobten Lande besserer Einsichten selbst übereine Eselsbrücke zu nehmen."

„Ich rede nicht um euch irgend eine positive Religion gefällig, sondern allein um euch gegen Menschen duldsam zu machen, die ohne positive Religion sich nicht zu rathen wüßten. Unsere Schuld ist diese, daß wir nicht begreifen, wie eine bloße Vernunft-Religion eine vernünftige seyn könne. Denn die wahre Vernunft erkennet ihre Gränzen, und ist sich ihres Unvermögens bewußt, eine solche Erkenntniß Gottes, der Welt, und unseres eigenen Wesens hervor zu bringen, als zu demjenigen Verhältnisse, welches allein Religion genannt werden kann, erfordert wird.

Die Ueberzeugung des bloßen Menſchenverſtandes aber iſt höchſt unvollkommen, und hat nie für ſich allein eine Religion ausmachen können; ſondern überall, wo nicht ein höherer Unterricht dazu kam, artete Gottesahndung und Ahndung der Unſterblichkeit in Götzendienſt und Aberglauben aus. Darum können wir nicht anders als eure angebliche Vernunft-Religion, für eine philoſophiſche Schwärmerey anſehen, und aus Gründen der Vernunft und einer allgemeinen Erfahrung für entſchieden halten, daß ihr, beym Erwachen aus dieſer Schwärmerey, euch an einem Orte finden werdet, wo ihr gänzlich nicht erwartetet zu ſeyn.“

„Imbecillitatem hominis und securitatem Dei wechſelsweiſe zu vereinigen, lehret das Syſtem zu dem wir uns bekennen. Sein großer Inhalt iſt, der Bund eines guten Gewiſſens mit Gott, welcher nicht errichtet und gehalten werden kann mit einem gänzlich unbekannten Weſen, oder das wir nur erſonnen und erdichtet haben, und Gott heißen, wenn es gleich von ſich nicht weiß, und noch weniger von uns; ſondern allein mit

einem wahrhaft wirklichen, im allerhöchsten Grade sich seiner selbst bewußten, das ist persönlichen Wesen — dem lebendigen, als solcher dem Menschengeschlechte menschlich offenbar gewordenen, Gotte.“

„Euer harter Widerwille gegen diese Lehre nimmt uns Wunder. Wenigstens ist der Ekel, womit ihr euch davon wegwendet, der Beschaffenheit eines ächten Philosophen nicht gemäß. Denn „wenn nichts so ungereimt ist, das nicht ein Philosoph gelehrt hätte, so müßte einem Philosophen auch nichts so ungereimt vorkommen, daß er nicht prüfen und untersuchen sollte, ehe er sich unterstünde es zu verwerfen. Der Ekel ist ein Merkmahl verdorbener Eingeweide oder verwöhnter Phantasie.“*)

„Saget, was ist das im Christenthume, wodurch es so ausschließlich, so überschwenglich thöricht und lächerlich in euren Augen wird? Eure Einwürfe dawider, wider eine Natur und Geschichte allein aufklärende und lebendig machende,

*) J. G. Hamann.

über beyden ſicher ſchwebende, und den gleitenden Verſtand de Menſchen feſthaltende Religion; ſind ſie wohl erheblich in Vergleichung mit denen, welche eure ſelbſtgemachte Offenbarung drücken? Sehet gegen euer Spinnengewebe, gegen den brüchigen unaufhörlich entfliehenden Faden, den ihr, hie oder da, nachdem ein Wind euch führet, anwerft — ſehet die feſte Kette in unſerer Hand! Wie oft ihr es auch verſuchtet, ihrem Zuſammenhange zerſtörend beyzukommen, und künſtlich eine Schnur zu drehen, die in einem fortgienge und zuverläſſiger wäre, weil an ihr kein Glied brechen könne: iſt euch nicht beydes allemahl mißlungen? Unſere Kette, was man über ihre Form, Beſchädigungen und angeſetzten Roſt auch ſagen mochte, bewies das feſteſte Metall im Innern, und hielt; dahingegen eure Fäden nie zuſammenlaufen, und nur zum Anfange einer Schnur ſich in einander ſchlingen wollten. Alſo faſſet den Entſchluß, entweder eine nothwendige und vollkommene Unwiſſenheit über alle dieſe Dinge anzunehmen, oder die Gründe unſeres Glaubens minder ausgelaſſen zu verſpotten.

Wenigstens enthaltet euch jener ungerechtesten aller Verfolgungen, da ihr uns, ohne Unterschied, als Verfolger zu verleumden bemüht seyd. Wir wünschten ja nichts so sehr, als daß ein freyes Bekenntniß eurer Lehre euch gestattet würde, gönnten euch theistische Kirchen, ja auch theistische Thürme und Glocken, als die Hauptsache für euch, nach der wohl motivirten Meynung des ehrwürdigen Spalding. Und da euch dieses nicht gestattet ist, sind wir sogar geneigt, eure Bemühungen, das Christenthum in bloßen Theismus allmälig zu verwandeln, von der besten Seite anzusehen. Nur müßt ihr nicht begehren, daß wir euch sogar die Hände dazu bieten, und das Geheimniß eurer Künste nicht entdecken sollen. Haltet ihr die Vertilgung des christlichen Glaubens für eine der Ehre und dem Glücke der Menschheit höchst ersprießliche Unternehmung: so glauben wir dasselbige von dem, was zur Erhaltung und Beförderung desselben geschieht: und was kann wohl eurer Meynung ein Vorrecht vor der unseren geben? Ihr werdet doch nicht behaupten wollen, daß alles, was nur eine posi-

tive Religion ausschließt, darum sogleich gewisse Vernunft und Wahrheit; hingegen alles, was positive Religion nicht ausschließt, ausgemachter Unsinn und Irrthum sey? Worauf stützt sich also die mehr als vorzügliche, die absolute Autorität eurer Meynung? Ihr erschaffet euch selbst diese Autorität durch eine seltsame Einbildung, als wohnte in euch ein besonderes Wesen, welches euch, man weiß nicht wie, die reine Wahrheit sagt. Ihr nennt es die Vernunft, und verwirret dadurch die Begriffe auf eine unverzeihliche Weise. Denn die Vernunft ist kein Orakel; sie kann nur urtheilen und schließen; und setzt bey ihren Erkenntnissen, das edlere und weit eher göttliche Anschauungsvermögen zum voraus, von dessen einschränkenden Bedingungen im Menschen sie ihre Form hat, und das Siegel unserer Unvollkommenheit, aber zugleich unserer Erhabenheit über die Thiere ist. Wie wolltet ihr von dieser Vernunft allein Unterricht empfangen, durch sie allein gelehrt und getrieben werden können? Auch begreift ihr das sinnliche Vermögen und die Erfahrung wirklich mit darunter, und schließet allein

den Unterricht einer positiven Offenbarung aus. Eure Behauptung wäre doch am Ende die, welche ich euch Anfangs nicht beyzumessen wagte. Damit stimmen auch die Aeußerungen der Menge eurer Jünger, die von der Vernunft weiter nichts wissen, als daß sie alle positive Offenbarung verwirft, am besten überein. Die ungereimtesten Combinationen, die seichtesten Systeme, das grillenhafteste Gewebe, aus fremden oder eigenem Unrath des Gehirns, heißt Philosophie, kann mit der Vernunft zum wenigsten bestehen, und wird diese zuverläßig weiter bringen. Nennt mir einen Aberglauben, eine Schwärmerey, welche dem, was sich aus dieser mit Zuverlässigkeit weissagen läßt, an schädlichen und schändlichen Folgen gleich käme? Doch kaum bedarf es mehr einer Weissagung, und ihr selbst habt Erscheinungen bemerkt, die aus keiner andern Quelle flossen. Euch aber schien diese keimende Saat nur Unkraut, welches in der Nacht der Feind unter euren Waizen gesäet hätte, und ihr nahmt zu Capuzinermäßigen Sermonen und Prügeleyen eure Zuflucht, um den bösen Geist und sein Hexenwesen, Päpstliche In-

fluenz, Krypto = Jeſuitismus, Aberglauben überhaupt, recht kräftig zu bannen. Gleichwohl hatte ein Mann, dem ihr vertraut, euch eine beſſere Weiſung ſchon gegeben. Ich meyne keinen geringeren als Mendelsſohn, der, was euch ſo unbegreiflich erſchreckt hat, nicht für Auswüchſe des Glaubens, ſondern, wie wir, für Folgen des Unglaubens anſah.*) Und was ihr auch hiegegen einwenden möchtet, ſo könnt ihr wenigſtens aus keinem Aberglauben, der aus irgend einer poſitiven Religion erwachſen wäre, den Illuminatismus herleiten. Von dem Manne, der ihn blos realiſirte, iſt nicht die Rede,**) ſondern von

*) Wahrſcheinlich wird auf folgende treffliche Stelle gedeutet. „Wenn ſeichte Philoſophie und Unſittlichkeit die Gemüther verwildert haben; ſo ſehnen ſich die Menſchen wieder nach Kindereinfalt, und verfallen wieder in Kinderthorheit. Man will lieber von Geſpenſtern umgeben ſeyn, als in einer todten Natur zwiſchen lauter Leichnamen wandeln. Man will lieber im Schlaraffenlande, als länger ohne Gott leben. — Wie oft iſt ein Ungeziefer verordnet, einem noch ſchädlicheren Ungeziefer Einhalt zu thun! Tödtet jenes nicht, ohne für dieſes geſichert zu ſeyn. Greifet das Uebel bey ſeiner Quelle an, oder laßt ihm ſeinen Lauf!“ — Was vorhergeht, iſt nicht weniger vortrefflich. S. Berl. Mtſchr. 1785. 1ter Th. S. 133 = 135.

**) Und gewiß noch weniger von den Gliedern ſeines Ordens.

dem Geiſte der ſein Weſen bildete, und nun in zwey Bänden Originalſchriften, die ich für die wichtigſten Urkunden des Jahrhunderts halte, ſichtlich und greiflich genug geworden iſt.“

„Sagt, was fehlt eurem Eifer, um Feuer und Schwerd wider eure Gegner zu gebrauchen? Wahrlich nichts, als ein politiſches Uebergewicht. Schickt man doch in Kriegen, bloß eines äußerlichen niedrigen Vortheils wegen, tauſende von Menſchen in einen gewiſſen Tod, und niemand heißt es ungerecht: warum nicht wenige einzelne Perſonen aufopfern, welche dem höchſten Intereſſe der Menſchheit, der Alleinherrſchaft der

---

Ich ſelbſt ſtand vor vier Jahren auf der Schwelle dieſes Tempels, und daß ich, anſtatt hinein zu treten, umkehrte, geſchah nicht, weil ich Böſes ahndete, ſondern in die Kraft der Mittel, die das Gute wirken ſollten, kein Vertrauen ſetzte. Männer, die ich ehre, liebe, bewundere, haben anders gedacht. Daß der Orden Glieder hatte, welche die größte Hochachtung verdienen, wird ſelbſt in München erkannt, und darf auch dort öffentlich geſagt und gedruckt werden.

Was den Stifter anbelangt, ſo gefällt er mir in ſeinem mit Teufeln bemahlten Sanbenito-Hemde beſſer, als in dem ausgebleichten, ausgeglätteten Gewande ſeines bekehrten Syſtems. Die beſte Apologie für einen jeden Menſchen, iſt eine treue und lebendige Darſtellung ſeines Charakters und ſeiner Umſtände. Wie viel

Vernunft, entgegen wirken? Wäre nicht die Unterlassung bey dem festen Glauben an die aus eurem Innern hervor gehenden Götterſprüche, im höchſten Grade inconſequent und thöricht?“

„Wir aber, die eure Meynungen nicht für untrügliche Götterſprüche, und was jene Meynungen euch eingiebt, keinesweges für die Vernunft halten, ſehen bey dem Fortgange eurer Unternehmungen die gröſſeſten Gefahren, und möch-

---

mehr für einen Mann von ungemeiner Energie und vorzüglichen Gaben! Noch mehr, wenn ein ſonderbares Gemiſche hindernder und fördernder Umſtände ihn ungewöhnlich reizten und ſpannten, und er in einer Lage geboren und erhalten wurde, wo er nur allmählig und von ungefähr zu ſich ſelbſt kommen, mit ſich und der Welt vertrauter werden konnte. — Nicht wenige Stellen in der Apologie des Mißvergnügens und des Uebels beweiſen unwiderſtehlich eine Seele, welche die Natur ſchön und edel gebildet hat; ſie beweiſen, daß Weishaupt viel zu gut für den Verſuch war, aus dem Geiſte unſerer Zeit, der nur ein Geſpenſt iſt, ein lebendiges handelndes Weſen zu machen. Aber ſelbſt bey dieſem Mißgriffe hat er ſich genommen, wie ein Mann. Was er wollte, konnte nicht werden; aber was werden konnte, hat er zur Wirklichkeit gebracht. Er ſteht vor unſern Augen da, der genius saeculi; nicht wie ihn die irrende Phantaſie des Künſtlers nach verworrenen Vorſtellungen entwarf, und in himmliſcher Geſtalt erblickte, ſondern nach der Wahrheit; und die ihn anbeten, als den Gott der Götter, mögen ihn nun ſehen, wie er iſt.

ten lieber ſelbſt dem Stuhle zu Rom, als dem ſchrecklichen, unter dem Namen der Vernunft gepredigten Dienſte eurer Eitelkeit uns unterworfen ſehen. Keine Meynung iſt gefährlich, ſobald ein jeder die ſeinige frey ſagen darf. Eine jede aber iſt es, wenn ſie die einzige ſeyn will, und zu einem gewiſſen Grade der Herrſchaft wirklich gelangt. Denn es iſt die Natur der Meynung zu urtheilen, ſie würde die einzige ſeyn, wenn es den Menſchen nicht an Vernunft mangelte: folglich ſich mit der Vernunft zu verwechſeln. Oder habt ihr je einen Eiferer gekannt, der geglaubt hätte, nur für ſeine Meynung, nicht für die Wahrheit und ihre offenbarſte Erſcheinung zu eifern? Alle berufen ſich auf Gründe, Beweiſe, Evidenz: folglich auf Vernunft.“

„Wir wünſchten daher um eurer ſelbſt willen, daß ihr in euch gehen, und nicht mehr die Vernunft für ein Ding halten möchtet, welches daran erkannt werde, daß es den Menſchen eure Meynung beybringe; deſſen eigentliches Weſen aber darin beſtehe, alles aus den Fingern zu ſaugen, oder nur ſo Geſogenes aufzunehmen. Denn es iſt

unmöglich, daß dieſe Vorſtellungsart die Zergliederung aushalte, und auf die Dauer ihren Ruhm behaupte.“

Den 12. Dec.

Hier brach ich geſtern ab, und beſchied den Mann auf heute, mir das übrige zu dictiren. Aber er hatte noch ſo gewaltig viel zu ſagen, daß ich für das Klügſte hielt, ihm auch nicht eine Sylbe weiter zu erlauben, ſondern, wie Du geſehen haſt, die Sache kurz und gut mit einem Striche auszumachen.

Auch iſt gerade nun der Punkt beſtimmt, den ich deutlicher anzugeben und heraus zu bringen wünſchte, als den einzigen, den Stark, bey ſeinem Angriffe auf unſere Religionsverbeſſerer, ins Auge hätte nehmen müſſen: dieſen nemlich, „daß eine „ausſchließliche Anmaßung geſunder Vernunft, der „wohlfeilſte, eigenmächtigſte und unverſchämteſte „Selbſtruhm ſey, durch welchen alles zum voraus „geſetzt wird, was eben zu beweiſen war, und „wodurch alle freye Unterſuchung der Wahrheit ge-

„waltthätiger, als durch die Unfehlbarkeit der rö-
„miſchkatholiſchen Kirche ausgeſchloſſen wird.“ *)

Wenn Stark auch noch ſo orthodox war, ſo hatte er genug an dieſem oder einem ähnlichen Texte, um bey der Ausführung ſein Gewiſſen vollkommen beruhigen zu können, ohne doch irgend einem Nichtchriſten, der nicht philoſophiſcher Päpſtler, Proſelytenmacher und Verfolger wäre, zu nahe zu treten. Dann war alles, was nur die Vernunft lieb hat, auf ſeiner Seite. Denn in demſelben Grade, wie man die Vernunft lieb hat, iſt man denen zuwider, die nur ihre Meynung lieb haben, und die Vernunft ſo wenig kennen, daß ſie glauben, ſie beſtünde in gewiſſen angenommenen beſondern Sätzen.

Sind dergleichen Leute Theiſten, ſo iſt nach ihnen Vernunft und Theismus einerley; ſind ſie Atheiſten, Vernunft und Atheismus. Kurz, ihr Glaube iſt allemal die Vernunft, und ſie wiſſen auch die Vernunft eines andern an nichts als an ſeinem Glauben zu erkennen. Sie unterſuchen nicht,

---

*) J. G. Hamann's Zweifel und Einfälle S. 18.

wie er empfindet, wahrnimmt, beobachtet, urtheilt und ſchließt; ſondern fragen nur, was er für Meynungen hat: ob dieſe mit dem Canon übereinſtimmen oder nicht übereinſtimmen, das entſcheidet.

Alſo nicht der Theismus unſerer Aufklärer, ſondern allein ihr Papismus und Verfolgungsgeiſt mußte aufgedeckt und angegriffen; und dawider die Sache der Vernunft, derjenigen nehmlich, die nicht ein leeres Wort, oder was nur dieſer oder jener aus ſeinen Fingern geſogen hat, ſondern die ganze ungetheilte Erkenntnißkraft des Menſchen iſt, auf das gründlichſte vertheidigt, und in ihren Rechten behauptet werden.

Der unglücklichſte Gedanke hingegen, den unſer Doctor Theologiae haben konnte, war derjenige, den er wirklich ausgeführt, und damit einen neuen ſtarken Beweis gegeben hat, daß er gewiß recht fern von allem Jeſuitismus iſt. Wie unpolitiſch, faſt möchte ich ſagen, wie unüberlegt, die Theiſten ſo unbedingt und allgemein bey den Chriſten, die ecclesiam triumphantem bey der ecclesia pressa, Caesarem Augustum oder Tiberium bey dem Senat zu verklagen!

In unsern Tagen, wo man mit dem Vorwurfe des Glaubens brandmarkt, wer könnte vor Beschuldigungen des Unglaubens erschrecken? Alles, was Ton giebt, ist ja sogleich wider den Hottentoten, der es sich durfte einfallen lassen, dergleichen vorzubringen; und voll Eifer für den Menschenfreund, den ein Pinsel in die Verlegenheit setzte, ihm nicht geradezu ins Gesicht lachen zu dürfen. Und was nun auch der Pinsel für Unrecht erlitten, für Drangsale mag erduldet haben; so ist ihm nie zu viel geschehen, und ohne weitere Untersuchung gilt der Menschenfreund das doppelte, was er zuvor gegolten.

Doch es vereinigen sich jetzt mehrere Begebenheiten, um unser Publikum in Absicht seiner Leiter aufzuklären, die es, wie Stark ganz richtig sagt, nicht wie ein ehrwürdiges Publikum, sondern wie einen Tanzbären behandeln und an ihrem Seile herumschleppen. Man ist immer ein wenig was man scheint, und wer einen Drachen zu Babel oder einen Nebucadnezar als Götter anbeten kann, trägt zwischen seinen Schultern schwerlich einen denkenden Kopf. Es fügt sich aber nicht immer, daß so ein Drache von den Küchlein eines Daniels mitten entzwey ge-

borsten da liege; oder ein Nebucadnezar dergestalt getroffen werde, daß man ihn von nun an nackend auf allen vieren gehen und Graß fressen sehe. Also ist es rathsam, sich durch etwas minder auffallende Zeichen zur Noth erwecken, und von einer schmählichen Verehrung abbringen zu lassen. Eine Nation, die unter der Influenz ihrer Journalisten steht, gleicht einem Hofe, wo die Antichambre und der Gewissensrath die erste Rolle spielen.

Du erwähnst des Swedenborgs in Deiner Erklärung, dessen Philosophie ich nur aus Kants Träumen eines Geistersehers, Oettingers Auszügen, und mündlichen Berichten von Freunden kenne. Vorigen Sommer fand ich zu Aachen bey D* die Monthly Reviews, und darin Beurtheilungen zweyer Schriften von Swedenborg, deren Ton mir auffiel, weil ich ihn mit dem, welchen man in Deutschland genommen haben würde, verglich. Der Schluß der einen war mir in dieser Hinsicht so merkwürdig, daß ich eine Abschrift davon nahm. Der Recensent bemerkt, nach gemachtem Auszuge, daß, wie sonderbar auch die Einbildungen dieses Swedenborgs wären, sie doch nichts enthielten, was den Sitten, der Religion,

der allgemeinen Glückſeligkeit zuwider liefe, ſondern, im Gegentheil, Wohlwollen, Frömmigkeit und allgemeine Liebe in reichem Maaße; und endigt mit folgenden Worten: „Let men enjoy their *influxes;* let them converse with their *angels*: let them publish their *collectio somniorum.* What are their *dreams* to us? — If they suffer us to sleep in peace, let them dream on; and we will heartily wish them, good night.“ *)

Wie weit ſind wir mit unſerm höhnenden, ſchimpfenden, haſſenden, lügenden, verfolgenden, bitterböſen Vernunft-Enthuſiasmus von dieſer Weisheit entfernt; wie weit davon entfernt, nur ſo vernünftig zu ſeyn, uns nicht mit ſchwärmeriſchem Eifer zu bemühen, den Narren bloß von ſeiner Kappe zu curiren, und — ihm die unſrige, die wir für einen Nimbus oder eine Lorbeerkrone halten, aufzuſetzen

---

*) „Laß die Menſchen ſich an ihren Einflüſſen weiden; laß ſie mit ihren Engeln ſich unterhalten; laß ſie ihre Collectio somniorum herausgeben. Was haben wir uns um ihre Träume zu bekümmern? — Wenn ſie uns nicht hindern, in Friede zu ſchlafen, ſo mögen ſie nur voran träumen, und wir wollen ihnen von ganzem Herzen eine gute Nacht wünſchen.

Kann wohl ein Thor seine Thorheit des heutigen Tages für etwas anderes, als eine neue Thorheit des morgenden Tages hingeben? Umsonst ist der Tod, und allein von der Luft läßt sich nicht leben. Wir müssen dem Thoren seine Thorheit abkaufen, ihm etwas besseres, auf der Stelle brauchbares, dagegen geben können. Ihm nichts als unsere absolute Vernunft anzubieten, wäre Fopperey. Sie die alles soll vertreiben, herbeyschaffen und ersetzen können, ist noch lange nicht soviel als Luft; sie gleicht dem Steine der Weisen, den der Bettler mit seinem faulsten Lumpenrocke noch zu theuer erkaufen würde. — Wunderbar! Wir wollen den Leuten eine Vernunft machen, wodurch sie vernünftig; eine Tugend, wodurch sie tugendhaft werden; und sie werden vernünftig und tugendhaft, wie man durch Alchymie reich wird. Die Pferde sind hinter dem Wagen gespannt, und wir sind eingestiegen, hören die blasenden Hörner; das Klatschen der Peitschen, ein Juchhe und Vivat der umgebenden Menge, und glauben im vollen Fluge zu seyn.

Lächerlich genug; aber eine Posse auch das Lachen zu vertreiben. Die Infallibilität und allerhöch-

ste Befugniß einer zwischen Himmel und Erde schwebenden Phantasie, die sich Vernunft nennt, woran also jeder Mensch Ansprüche hat; ist eine Lehre, die zu den schrecklichsten Anmaßungen nicht allein führen kann, sondern die mehresten Menschen, man nehme sie aus welcher Klasse man wolle, nothwendig führen muß. Wozu hat sie Weishaupten, einen so vorzüglichen Mann, nicht verleitet, dem es gewiß Ernst war, da er schrieb: Mon but est de faire valoir la raison. Was sie andern Menschen zuläßt, und vielleicht zur Pflicht macht, sehen wir vor Augen. Der fromme Betrug ists nicht allein, sondern es läßt sich nichts ersinnen, das nicht eben so fromm werden könnte. Da ist weder Maaß noch Gränze. Der Mangel äußerlicher Gewalt bedeutet wenig, und kann fürchterlich ersetzt werden. So umgaben keine Häscher mit Beilen und Ruthen die Volkstribunen der Römer, und kein Heer stand ihnen zu Gebot; aber was vermißten sie daran? Eine thörichte Menge und eine glatte Zunge waren ihnen mehr als das. Da ertönte jede Versammlung von ihren Warnungen vor Gefahren, womit andere Bürger der allgemeinen Wohlfahrt drohten, und vom Ruhme

ihrer eigenen Rechtschaffenheit und Tugend; Rotten, die sie angerichtet hatten, um die Menge sicherer zu fesseln, verschafften ihrem eigensüchtigen Willen jene Entscheidung, welche man die Stimme Gottes nennt. Mit dieser Stimme verleumdeten sie, schändeten sie, mordeten und verwüsteten sie, und ließen nicht ab, bis sie vollendet hatten, und das Werk den Meister preisen konnte.

Ich hoffe von unseren Deutschen, trotz dem niederschlagenden Anscheine, daß eine solche Vollendung unter uns doch nicht zu Stande kommen werde. Nur noch mehr solcher Büoereyen, wie man neulich wieder gegen † † und † † sich erlaubte; und hernach die Männer selbst, wie jene nun aufgetreten sind. — Neben ihnen die Tribunen in zürnender Verwirrung, daß sie frech ausrufen: „Diesmal, und allemal, was auch, wenn sie auf das blindeste und ausgelassenste gespottet und gelästert hätten, nachher geschehen und bewiesen werden möchte, wären und blieben sie dennoch der Mund der Wahrheit; denn das sey ihre besondere Natur!“ — Dergleichen Contraste fahren elektrisch durch alle Glieder, und wecken schlummernde Kräfte. Ja, er muß und er wird wachsen, wo noch Seele ist, jener

Muth, der einen Huß begeisterte, daß er sich braten ließ, wie eine Gans, weil er im Geiste den Schwan sah, den sie wohl würden ungebraten lassen.

Das mag denn auch über Dich und mich kommen; ich biete Dir darauf die Hand!

. . . Petimus non singula busta,
Discretosque rogos; *unum da fratribus ignem!*

Eine so bescheidene Bitte wird die herrschende Göttinn selbstständiger Vernunft uns unglücklichen Majestäts-Verbrechern, bey aller ihrer Strenge, doch wohl nicht versagen. — Lebe wohl!

Jacobi.

Schreiben

an Friedrich Nicolai*)

Pempelfort den 28. Julii 1788.

Hemsterhuis, mit einem ganzen Zuge aus Münster und andere Freunde, die schon hier waren, und dazu kamen, haben mich verhindert, Ew. geehrtes Schreiben vom 20ten Junii früher, als heute zu beantworten.

Sie haben mich wirklich in Verlegenheit gesetzt. Gewöhnlich pflegt man einem Manne, dessen Namen man als eine böse Note anführt; gegen den man mündlich und schriftlich viel arge Dinge ausgestoßen,

*) Nicolai hatte mir seine Schrift: Friedr. Nicolai's öffentliche Erklärung über seine Verbindung mit dem Illuminaten Orden 1788 mit einem weitläuftigen Briefe geschickt, worin er die Ausfälle, welche er in jener Schrift auf die voranstehende Abhandlung über den frommen Betrug gethan, als ihm durch seine Lage abgedrungen, zu entschuldigen suchte auch von dem Illuminaten-Orden und viel Anderem handelte.

mit großem Eifer wiederhohlend eingeschärft und in alle Wege verbreitet hat — einem solchen Manne pflegt man gewöhnlich nicht zu schreiben; noch weniger ihm Schriften voll beleidigender Ausfälle gegen ihn, mit der ernsthaften Zumuthung zu übersenden, daß er aus Sympathie diese Ausfälle gerecht und billig finden soll. Sie, mein Herr! haben dies gethan. Was soll ich Ihnen antworten? —

Auch ich bin geneigt, Mißverständnisse, so viel an mir ist, zu heben und zu verhindern. Darum entschloß ich mich, Ihren Brief zu beantworten, so geneigt ich auch war, Ihrer Erlaubniß gemäß, ihn als ungeschrieben anzusehen und stillschweigend bey Seite zu legen. Höchst wahrscheinlich hätten Sie mein Stillschweigen aus einer ganz andern, als der wahren Quelle hergeleitet, und das wollte ich nicht.

Lassen Sie uns nun die Hauptpunkte Ihres Briefes miteinander durchgehen. Ich werde bey jedem nur das allernöthigste bemerken.

Sie bedauern, „daß ich mich mit Starken in eine Klasse stelle,“ und versichern, „daß Sie mich

nicht mit ihm in eine Klaſſe ſtellen.“ Dieſes verſtehe ich nicht genug.

Ich habe mich für Starken erklärt:

1. In ſo fern ich die ganze Hypotheſe von einbrechendem Katholicismus für ein Hirngeſpinſt, und Starkens Gründe wider die Thatſachen, welche dieſe Hypotheſe tragen ſollten, für eingreifend und niederſchlagend halte.

2. In ſo fern ich das Verfahren gegen Stark und die dabey angewendeten Mittel verabſcheuungswürdig finde.

Heißen Sie dieſes ſich mit Starken in eine Klaſſe ſtellen?

Ich kenne Starken nicht; bin nie in Verbindung mit ihm geweſen; habe, meines Wiſſens, keinen Menſchen nur geſehen, der in Verbindung mit ihm war, oder ihn gekannt hätte, außer Hamann, der zu Starkens Freunden eben nicht gehörte.

Meinethalben mag alſo gegen ihn perſönlich an den Tag kommen, was da will: wenn er nur nicht mit den Jeſuiten verſchworen war, ganz Deutſchland katholiſch zu machen, und einer herbeygeholten Finſterniß einen ſehr unnatürlichen Sieg über

das da seyende Licht zu verschaffen: so habe ich, da mein im Museum gefälltes Urtheil sich genau in den Schranken der vorhin angezeigten zwey Punkte hält, dabey nicht das geringste zu verantworten.

Daß man jetzt die Sache gerne anders stellen, und den ersten und eigentlichen Gesichtspunkt aus den Augen rücken möchte, sehe ich wohl; aber ich zweifle, daß es gelingen werde. Die Bemerkung liegt zu nahe, und es ist noch in zu frischem Andenken, daß der weiße Talar und die rothe Mütze eines Templarischen Klerikers das goldene Fließ nicht waren, welches so große Zurüstungen veranlaßte, und dessen Gewinn die angewandten außerordentlichen Maaßregeln erfodern, und am Ende rechtfertigen sollten.

Gesetzt, es käme auch dazu, daß Stark, ohne strafbarer zu seyn, als tausend andere Menschen, um alle Ehre dadurch gebracht würde, daß man jede Verirrung seiner Jugend, jeden Fehltritt seines reifern Alters mit ihren oft unvermeidlichen Folgen erforschte, zusammenwürfe, dann zum Behuf neuer Combinationen, wieder auseinander risse, und nicht abließe, bis die Menge unwiederbringlich gegen ihn eingenommen wäre; was hätten wir alsdann? Einen

geſchändeten Mann, und weiter nichts. — Ihn wird man zuletzt bedauern, und allmälig das Verfahren ſeiner Dränger allgemein in dem Lichte ſehen, worin es ſchon jetzt eine nicht geringe Anzahl kaltblütiger Beobachter erblickt. — Ich gehe zu Lavatern und den Illuminaten über.

Sie behaupten: was Lavater in ſeiner Rechenſchaft, zweytes Blatt, von einem Spionenorden und einem Plane wider das Chriſtenthum beybringe, gelte nicht, wie er nun verſichere, die Illuminaten, ſondern die Berliner; denn, ſagen Sie, „es würde ja „höchſt lächerlich geweſen ſeyn, wider ein ſo unwirk„ſames Ding, wie der Illuminaten-Orden war, „ganz Deutſchland ſo feyerlich aufzurufen, und nicht „einmal zu ſagen, was er meyne.“

Was er meyne, hat Lavater, ſo viel ich mich erinnere, deutlich genug geſagt; nur nicht, wie es heiße; und hiezu konnte er mehrere wichtige und ſehr gute Urſachen haben. Wahrſcheinlich ſah er den Illuminatismus nur für die zufällige Form eines Geiſtes an, der mehrere Geſtalten, und auch mehrere zugleich annehmen könne. Dieſer Geiſt aber blieb überall derſelbige, und mußte ſich auch in allen

ſinen verſchiedenen Formen und Einkleidungen auf eine ſehr ähnliche Weiſe äußern. Lavater mag daher wohl auch an die Berliner gedacht, an Sie wohl gar vornehmlich gedacht, und nicht allein Illuminatismus und Berlinismus im Grunde für einerley Ding, ſondern dieſen ſogar für das Urding gehalten haben.

Sollten Sie, mein Herr! im Ernſte, dieſen Geiſt und ſein Weſen für ſo ohnmächtig halten, daß es darum allein ſchon lächerlich wäre, ſeinen Unternehmungen ſich zu widerſetzen? Sollten Sie dieſes auch nur in Abſicht des Illuminaten-Ordens, wie inconſiſtent er auch geweſen ſey, behaupten wollen? — Mir deucht, eine jede Form, die aus den herrſchenden Neigungen uud Ideen einer gegenwärtigen Zeit zuſammenfließt, iſt leicht conſiſtent genug, um in einem ſolchen Zeitraume zu wirken. Was jene Neigungen befriedigt und erhöht, was dieſe Ideen entwickelt, mannigfaltiger zuſammenſetzt und ausbildet, wird, ſo lange die Periode dauert, mit Eifer durchgängig umfaßt, mit fruchtbarer Liebe gehegt, und alles ſcheint zu einem Ganzen der Vollkommenheit, in immer wachſenden Harmonien, durch die

Vorſteher einer ſolchen Bildung geleitet zu werden. — Aber ſehr gut iſt es, wenn man ſich dabey des vom Abbate Gagliani angeführten Bratenwenders erinnert, wo ein künſtlicher Mann in einem fort den Spieß zu drehen ſcheint, da es doch im Gegentheil der Spieß iſt, der den Mann in Bewegung ſetzt, jener aber ſeine Schwingung einem ſehr complicirten Räderwerke im verborgenen zu verdanken hat.

Nur entgegen dem herrſchenden Geiſte einer gegenwärtigen Zeit, entgegen einem allgemeinen Schwunge, dem eine Verwickelung von unzähligen Urſachen, Richtung, Maaß und Dauer beſtimmt, läßt ſich — durch Veränderungen an dieſem oder jenem Theile, der ſchon mit im Schwunge iſt — nichts erhebliches ausrichten; und ſo bin ich weit entfernt, von einer andern Seite die allerhöchſte Unwirkſamkeit des Weishauptiſchen Syſtems zu läugnen. Denn in der That hatte ſich dieſer Mann auch ſolche Zwecke vorgeſetzt, die in der gegenwärtigen Verfaſſung keine Antriebe fanden, und glaubte den Abgang durch Vernünfteleyen und Geſchwätz erſetzen zu können, welches in alle Wege unmöglich

iſt. — Dazu kann man die Menſchen durch Unterricht und Ueberredung allmälig und mit genauer Noth noch bringen, daß Sie zu Erreichung ſolcher Gegenſtände, für welche ſie ſchon in Bewegung ſind, die zuträglichern Mittel (wenn ſie nahe genug bey der Hand ſind) anwenden; dazu aber nicht, daß ſie die Gegenſtände ihrer wirklichen Neigungen gegen ein Schattengewebe von Begriffen vertauſchen, nnd ſich von nun an, treu und ſtandhaft, mit einem kalten oder warmen Enthuſiasmus behelfen, der ſeine eifrigſten Adepten ſelbſt bey der erſten Gelegenheit im Stiche läßt. — Es iſt aber in dem Geiſt unſerer Zeit das Gegentheil zu glauben, und mit allen Kräften der Ueberzeugung zu widerſtreben, daß Grundſätze, die wirklich befolgt werden, immer nur Abſtrakta einer anderswoher ſchon beſtimmten Thätigkeit ſind; folglich nie dieſer Thätigkeit das Daſeyn geben, und ihr Anfang ſeyn können. Darum erregt eine jede Grille ſo leicht unſere Aufmerkſamkeit; wir begreifen nicht, warum, was ſich einiger maaßen denken läßt, und in der Einbildung erſcheinen kann, nicht auch wirklich gemacht und in der That erſcheinen könnte, und laſſen über dem

Raiſoniren und Imaginiren, Natur, Geſchichte und Erfahrung aus der Acht.

Ich rede nicht bloß von gemeinen Köpfen, ſondern auch von den beſten, und wundere mich alſo gar nicht darüber, daß unter dieſen ſo viele waren, die dem Syſtem der Illuminaten, in ſo fern es wirklich die Welt verbeſſern ſollte, ihren Beyfall ſchenkten. Sie werden es alſo nicht als eine Beleidigung aufnehmen, wenn ich auch Sie, wenigſtens dem Princip nach, unter dieſe Gläubigen ſetze. Denn, wie könnte ich anders, da Sie eine unendlich ſchwerere Sache, als was Weishaupt je verheißen hat, nehmlich die Verwandlung des Proteſtantismus in Papismns durch geheime Verbindungen für möglich, und die Gefahr für ſo groß und dringend gehalten haben, daß ſie ganz Deutſchland auf die feyerlichſte Weiſe dawider aufzurufen für nöthig hielten. Ich möchte nicht, wenn ich vor dieſer Gefahr gezittert hätte, daß man von mir ſagte: ich hätte die Entwürfe des Illuminaten-Ordens, als unwirkſam zum Guten, wie zum Böſen, nur verachtet und verlacht.

Ich gehe zurück zu Ihrem Briefe, wo Sie in

unmittelbarer Verbindung mit dem eben angeführten, es für den höchsten Grad des Lächerlichen erklären, daß Lavater seine Rechenschaft, 2tes Blatt, an Meiners sollte gerichtet haben, wenn er darin auf Meiners Ordensbrüder, die Illuminaten, gezielt hätte.

Auch auf dieses ist das eben gesagte schon Antwort, und ich füge nur noch die Erinnerung hinzu, daß Weishaupt selbst von gebohrnen Illuminaten redet, welche zum Orden gehören, ohne darin aufgenommen zu seyn; und von andern, die nicht zum Orden gehören, wenn sie gleich zu hohen Graden darin gelangen. Diese Bemerkung scheint mir sehr richtig und so halte ich, zum Beyspiel . . . . r . . . . ph für einen der ausgezeichnetesten Illuminaten unter denen, die von Mutterleibe dazu verschnitten sind, und dagegen viele andere wackere Männer, die Priester und Regenten im Orden waren, für keine Illuminaten. Unter diese rechne ich Meiners, welches gewiß auch Lavater thut.

Uebrigens weiß ich, daß Lavater wenigstens schon im Jahre 85 Kenntniß und sehr richtige Begriffe vom Illuminatismus hatte. Er wußte auch

um Leuchſenrings Thätigkeit für dieſen Orden, und wie derſelbe durch Proſelytenmachen der Proſelytenmacherey zu ſteuern ſuchte. Herr Leuchſenring wird doch wohl nicht zweifeln, daß Lavater in ſeiner 2ten Rechenſchaft auch an ihn, und zwar hauptſächlich in dieſer Rückſicht gedacht hat? —

Der ſelige Hamann ſchrieb mir im Februar 86: — „Auch bin ich ziemlich aufs reine mit der „paniſchen Furcht der Berliner Diana vor dem „Papſtthum, das in Deſpotismus, Infallibilität, Un„terdrückung des göttlichen Worts und der heiligen „Schrift, Werkheiligkeit und einer ganzen Pandora„büchſe beſteht, und nicht extra, ſondern intra mu„ros Iliacos geſucht werden muß.“

Ueber meinen Zwiſt mit Mendelsſohn, und die daraus entſtandenen Mißhelligkeiten würde ich Ihnen nun noch offenherzig meine Gedanken ſagen, wenn es mir die Zeit erlaubte. Auch werden Sie eben ſo müde ſeyn, zu leſen, als ich es bin, zu ſchreiben. Auf den Mittag erwarte ich den Profeſſor Büſch aus Hamburg, der mir heute früh ſeine Ankunft wiſſen ließ. In ſo guter Geſellſchaft kämen

Sie wohl auch, wenn Sie hier wären, und es ſollte kein Gaſtmahl der Lapithen werden.

Ich weiß meinen langen Brief nicht beſſer, als mit denſelben Worten zu ſchließen, womit Sie den Ihrigen geſchloſſen haben. „Verzeihen Sie, „wenn ich allzu offenherzig und auch vielleicht allzu „weitläufig geweſen bin. Es iſt die Abſicht mei„nes Briefes nicht, irgend ein Mißverſtändniß zu „vermehren, und ich hoffe nicht, daß Sie ihn da„hin ausdeuten werden. Glauben Sie, daß ich ihn „wohl ungeſchrieben hätte laſſen können, ſo ſehen „Sie alles als ungeſchrieben an, ausgenommen die „Bezeugung der Hochachtung, mit welcher ich ver„harre

Ew. Wohlgebohren ergebenſter Diener

F. H. Jacobi.

Bruchstück eines Briefes

an

Johann Franz Laharpe

Mitglied der französischen Akademie.

Pempelfort le 5 mai 1790.

Vous allez, Monsieur, acquérir de nouveaux droits à ma reconnaissance, car voilà encore deux de mes amis que je prends la liberté de vous adresser et de recommander à vos bontés: M. Forster, Bibliothécaire de l'université de Mayence, et M. Alexandre de Humboldt de Berlin. Le premier, assez connu pour avoir été du second voyage de Cook dans les mers du Sud, et par l'histoire de ce voyage qu'il a donnée au public, vous intéressera dès la premiere conversation que vous aurez avec lui; vous verrez, que pour être un homme distingué, il n'a

pas besoin de ce ruban de renommée qui le décore, et j'ose vous l'annoncer hardiment comme une des personnes les plus estimables et les plus aimables de l'Allemagne. Quant à M. de Humboldt, il ne prévient pas pour lui, comme M. Forster, dès le premier abord; mais si vous le faites parler, ce jeune homme vous étonnera par la foule et la perfection de ses connaissances, par la justesse de son esprit, enfin par l'ensemble de ce qui est en lui, que vous trouverez on ne peut pas mieux ordonné.

Ces Messieurs viennent de parcourir les Pays-bas et une partie de l'Angleterre; ils vous raconteront, comment ils ont entendu crier à toute force dans les rues et dans les maisons de Bruxelles, de Gand et d'Anvers: „Non, nous ne voulons pas être libres; c'est notre ancienne constitution que nous voulons!“ Ces cris m'ont rappelé un assez méchant propos qu'un de vos Aristocrates osa tenir en prenant congé de la Salle d'Hercule: C'est une si belle chose que la liberté, qu'on veut avoir la sienne et celle des au-

tres. S'il a dit vrai, il faudra plutôt admirer que blâmer le peuple qui déclarera, ne pas vouloir de cette belle chose là. Mais que voudra-t-il donc? Pourra-t-il ne pas vouloir l'égalité des devoirs et des droits, la soumission de tous aux lois d'une exacte justice? Hélas oui, il le pourra! Il le pourra, puisqu'il n'y a rien que les hommes en général haïssent autant que l'égalité, rien qu'ils aiment autant, que de primer, d'opprimer, de régner.

On répliquera peut-être, qu'il en était ainsi aux temps de l'anarchie des passions qui prétendaient toutes également à la domination; qu'aujourd'hui leur empire est détruit; qu'on a trouvé „une maniere fixe d'être gouverné par la seule raison*); qu'au moyen de cette maniere fixe le vice et surtout la folie vont devenir plus difficiles que ne l'étaient autrefois la vertu et la sagesse; qu'il n'existera plus qu'une passion unique, celle de la justice, de la modération, de la soumission

*) Worte Mirabeau's.

volontaire et parfaite à toutes les conditions de la liberté et du bonheur.

Eh bien, qu'on nous fasse donc connaître au plus vîte la seule raison et cette maniere fixe qui la rend tout d'un coup si prodigieusement exécutive. Chez nous jusqu'ici la raison ne fut jamais seule; et considérée comme un être abstrait ou de pure raison, elle ne nous paraît ni législatrice, ni exécutrice, mais purement judiciaire, purement applicative de déterminations données à des objets donnés. C'est un porte-lumiere superbe; mais par elle-même elle ne saurait ni éclairer ni mouvoir. Ne regardant, ne connaissant ni l'individu ni la personne, n'ayant aucun but hors d'elle-même, et ne pouvant en premier ressort en établir aucun, notre désir d'être heureux la touche si peu, qu'elle n'en tient aucun compte, qu'elle le foule même à ses pieds. Or nous voulons à toute force être heureux et nous haïssons cette raison insolente qui n'a ni coeur ni entrailles, qui, venant à se mêler de nos affaires, n'a que des sacrifices à nous

proposer et qui nous commande comme si nous étions faits pour elle, tandis qu'elle est faite pour nous. A-t-on jamais entendu dire, que dans tel individu la raison se sert de son homme? Au contraire on a toujours dit que tel homme se sert ou ne se sert pas de sa raison; elle est donc naturellement et essentiellement dans la dépendance de l'homme, elle lui est soumise, et il n'y a de merveilleux dans ce ministre de nos volontés, que le ton absolu avec lequel il est en possession de prononcer des arrêts nuls.

Et voyons comment vous nous réfuterez, vous qui n'avez su déduire je ne sais quels droits de l'homme, (car vous vous abstenez sagement de définir les premiers termes) que de ce même désir d'être heureux que nous opposons à votre seule raison, et qu'en bonne philosophie vous ne parviendrez jamais à identifier avec elle? Vous êtes même allés jusqu'à soutenir que le désir d'être heureux est la base et a été le principe de toute société. Comment? Est-ce donc parce que j'ai désiré d'être heureux que

j'ai père et mère? Est-ce ce désir qui m'a donné la faim, la soif, le mouvement spontané, mes affections, mes passions, mon instinct — cet instinct dont les échos répétés sont ce que vous nommez la raison? Nous n'en croyons rien. Un premier ressort indéfinissable mais décidément antérieur au désir d'être heureux amène tout ce qui arrive, dirige tout ce qui se compose. L'homme vit en société puisqu'il ne saurait naître qu'en société; de là ce terme de Nation qui s'est maintenu au travers des siecles et que vos superbes autonomes mêmes ont préféré à celui de peuple. Les différentes sociétés se sont formées comme les instrumens artificiels que nous avons ajoutés, ajustés, substitués à nos membres, à mesure que les circonstances nous en ont indiqué l'occasion et les moyens. Aujourd'hui que nous sommes environnés des constructions les plus merveilleuses d'un savant mécanisme, irons-nous chercher la raison de nos mains, le principe de nos organes vivans dans les résultats progressifs de leur emploi, en prenant assez étourdiment les résumés abstraits

de l'expérience pour des principes réels qui sont nécessairement antérieurs à toute expérience, à tout raisonnement? — Puisque nous avons une logique et que cette science nous démontre le mécanisme de la raison appliquée aux sensations, croirons-nous que le secret de la pensée même nous a été révélé dans la théorie du syllogisme, et celui de la nature et de la cause première dans les Catégories de l'école? Soutiendrons-nous que les expédients de l'esprit en sont les ressorts primitifs; que les conditions accidentelles de son action en sont les conditions absolues, l'expression immédiate de sa puissance effective, et que bientôt nos systèmes perfectionnés nous dispenseront du besoin humiliant d'avoir du génie?

Je m'explique mal peut-être. Au hasard de m'expliquer encore plus mal, de me rendre encore plus inintelligible, j'ajouterai la considération suivante. Nous avons la faculté des signes arbitraires, que nous substituons aux

objets pour en proportionner la conception à notre intelligence, ce que nous appelons acquérir des idées claires, distinctes, générales; faculté tellement merveilleuse, que Hobbes la prit pour la raison même de l'homme, et ne fit pas en cela une bien grande méprise. Cet apperçu saisi, si, partant de là, nous allions imaginer que l'art de la parole pût être perfectionné au point que les articulations de la voix obtiendraient une valeur aussi précise, aussi forcément reconnue par tous les hommes, que les signes naturels et complètement représentatifs des géomètres, si bien que dès-lors les constructions immédiatement intuitives de ceux-ci n'auraient plus aucun avantage sur les constructions purement verbales, et que tout discours exactement phrasé serait une démonstration rigoureuse: si réfléchissant encore, que dans le calcul, les formules arithmétiques une fois trouvées, on arrive à des résultats sûrs par un enchaînement de procédés purement mécaniques; si partant de toutes ces considérations nous allions imaginer de plus, qu'il ne serait

peut-être pas impossible de perfectionner le discours au point que nous nous expliquerions infiniment mieux ne sachant pas ce que nous disons, que le sachant: ces imaginations, ces projets, si c'était la seule raison ou la raison transcendante du désir transcendant d'être heureux qui nous les suggérât; jugerions-nous que cette raison est bien sage? Cependant c'est du plus au moins. — —

Mais je m'apperçois, Monsieur, que j'abuse étrangement à votre égard de ma portion dans notre faculté commune des signes arbitraires. Je venais de relire avec admiration et reconnaissance la lettre pleine de réflexions justes, de pensées lumineuses, que vous m'aviez fait l'honneur de m'écrire en novembre dernier, et ma vanité me faisant croire, qu'il pourrait y avoir quelque rapport entre votre façon de voir et la mienne, je cherchais une tournure pour m'expliquer avec vous sans trop exposer mon amour-propre. Je me suis égaré sur la route. Je visais à me cacher derriere votre ministre des finances qui tout récemment a dit à

vos régénérateurs: „On voit en considérant votre grand ouvrage, les plus hardies conceptions, la marche la plus imposante; mais toutes les parties de votre vaste édifice ne sont encore unies que par des combinaisons nouvelles dont aucune expérience ne démontre la stabilité.“ En me couvrant de cette autorité, en citant M. Necker, vous ne pouviez pas au moins me soupçonner d'être antiréformateur; et si malheureusement vous trouviez ensuite mes raisonnemens mauvais, je vous accusais hardiment d'être prévenu contre le ministre, et me consolais de ma disgrace.

De bonne foi, il n'y a rien que j'honore comme les vertus, comme la belle ame de M. Necker; je l'adore dans ses intentions évidemment dirigées vers le plus grand bien de l'humanité. Deus est mortali juvare mortalem . . . . fessis rebus subveniens. Quant à l'assemblée nationale, je la trouve infiniment conséquente dans son fanatisme intellectuel, et je pense que tout homme en état d'apprécier les différens efforts qu'elle a faits

pour réaliser sa conception, ne saurait lui refuser l'hommage de son admiration. On pourrait lui appliquer cette devise que Leibnitz trouva pour la pendule: Solem dicere falsum audet.

Mais voilà ce mot de soleil qui me rappelle un autre propos bien remarquable. Une dame française disait qu'elle concevait parfaitement l'utilité de la lune, puisqu'elle nous éclairait pendant la nuit, mais qu'elle ne saurait imaginer à quoi le soleil pouvait être bon en plein jour. Supposé que la maniere fixe d'être gouverné par la seule raison (surtout pour un peuple de 25 millions d'ames qu'il faudrait commencer par avoir réunies par la seule raison dans un seul corps politique) fût un plein jour sans soleil; cette erreur n'appartiendrait pas exclusivement aux législateurs français; c'est l'erreur du siecle. Aujourd'hui dans tous les pays policés on entend presque également invoquer la seule raison, comme on invoquait autrefois la grace d'en haut; cette grace suffisante, dont il a été dit, qu'elle ne

suffisait pas. C'est un malentendu de la raison avec elle-même, que la rapidité de nos progrès dans les sciences exactes ont très-naturellement amené, et que d'autres progrès n'auront pas de peine à corriger. Il est impossible que l'expérience ne nous désabuse pas bientôt sur la suffisance de la seule raison, sur tous ces projets de construire le fonds avec la forme, les désirs avec la volonté, l'être raisonnable avec sa conception abstraite, la vertu avec son précepte, toutes les causes avec les effets de ces causes.

Au reste, Monsieur, si nous autres tout environnés encore des scandales du paganisme politique, que nous abhorrons depuis longtemps, — si, dis-je, nous ressentions quelque humeur contre vous, de ce que trop pressés de faire votre salut, vous avez oublié la charité au point de vous métamorphoser et de commencer le règne de mille ans, avant que nous ayons eu seulement le temps de nous faire baptiser, pourriez-vous nous trouver inexcusables? Jamais il n'y a eu un moment d'es-

pérance plus beau pour nous, que celui de la convocation de vos Etats-Généraux; et quand à leur ouverture nous entendîmes ces paroles adressées à la nation: „Quelle jouissance vos ames doivent éprouver en la présence d'un roi juste, vertueux! Nos ayeux ont regretté sans doute de n'avoir pu contempler Henri IV au milieu de la nation assemblée. Les sujets de Louis XII avaient été plus heureux, et ce fut dans cette réunion solemnelle qu'il reçut le titre de père du peuple. C'est le plus cher, c'est le premier des titres pour les bons rois, s'il n'en restait un à decerner au fondateur de la liberté publique.“ A ces derniers mots nos coeurs se précipitaient tous vers le trône de Louis XVI, devenu celui de l'humanité triomphante, devenu le siège de la majesté réelle, qui ayant une fois apparu sur la terre, devait en faire disparaître toutes les fausses images.

Oui, et je ne rougis pas de l'avouer, l'effet de ces dernieres paroles sur moi fut tel, que j'en fondis en larmes. Je courus chercher

mes amis, mes connaissances, pour me soulager en leur communiquant mon émotion; mais jamais je ne pus prononcer devant eux ces paroles qui m'avaient pénétré; je tremblais, je pâlissais, les larmes étouffées me coupaient la voix.

Eh, quel souverain aurait osé différer longtemps de suivre l'exemple de Louis XVI comblé de gloire, devenu, non le martyr, mais le héros de la liberté, le modérateur des empires, les délices de l'univers! Ayant affermi, en constatant ses devoirs envers le peuple, ce qu'il y avait de véritablement divin dans ses droits, conservant sa dignité, l'agrandissant, devenant plus puissant, même plus absolu: ce grand roi ôtait par le fait à la tyrannie tous ses prétextes. Alors le goût abject du pouvoir arbitraire, livré à l'exécration publique, à la haine, au mépris, bientôt au ridicule, fuyait dans ces mêmes ténèbres où la vérité venait de laisser ses fers, s'élançant en tonnant vers le ciel et versant des torrens de lumière sur les peuples.

Est-il besoin, Monsieur, qu'après ceci je

prononce encore plus distinctement mes regrets devant vous, que je les développe, que je les justifie? — Mais en même temps que vous nous désespérez sous le rapport de notre intérêt politique, vous nous ravissez en revanche en autant que nous sommes philosophes; car le phénomene que vous venez de faire paraître sur l'horizon de la pensée est unique, et ses développemens vont être tels que jamais rien de plus remarquable et de plus instructif n'aura été offert à l'observation des hommes. Sous ce dernier rapport je défie qui que ce soit de s'intéresser plus vivement que moi à vos succès. Il est vrai que j'ai de la peine à me représenter les fruits de ces succès exactement conformes aux conceptions de vos législateurs; mais aussi je ne crois pas, à l'imitation de la très-grande pluralité des gens éclairés d'aujourd'hui, que l'inhabilité de mon imagination soit l'inhabilité de la nature même; je ne crois pas avec eux, que la forme très-accidentelle de cette imagination mobile soit l'archétype des lois invariables de l'univers et

la base constante de toute raison. Quand le fondateur du christianisme dit à ses disciples: je vous fais apôtres, allez soumettre les nations à ma doctrine; tout philosophe qui l'aurait écouté, sachant quels étaient ces disciples, se serait moqué du projet, et toutefois le philosophe aurait eu tort. Luther certainement se serait moqué de lui-même, si, lorsqu'il afficha ses thèses à Wittemberg, une idée qu'il allait changer la face de l'Europe lui était venue passer par la tête. Je n'en dirai pas autant de Pierre l'Hermite, car celui-ci pensa bien faire ce qu'il a fait, et ce n'est pas de sa faute que depuis cela se soit défait.

En citant le divin réformateur de l'ancienne loi, je me suis rappelé ce mot admirable du vieux habit auquel on ne doit pas mettre une pièce de drap neuf, parce que la pièce qu'on y ajouterait, emporterait une partie de l'habit et qu'il n'en serait que plus déchiré. Vos législateurs semblent s'être bien pénétrés de cette maxime; ils font tout à neuf et mettent le plus grand soin à ne laisser subsister

aucune trace entre le passé et l'avenir. Ils rappelent encore l'exploit de cette verge miraculeuse de Moïse qui se jeta sur les verges des Mages du roi d'Egypte et les dévora toutes sans en laisser échapper aucune. On sait comment dans la main de Moïse, ce conducteur ne resta jamais en défaut, et fit arriver heureusement les Hébreux dans la terre promise, aujourd'hui la terre sainte. La verge miraculeuse de votre assemblée constituante est la seule raison; et si l'assemblée possède la seule véritable et parvient à la faire gouverner, vous aurez la terre promise, qui deviendra aussi la terre sainte. Mais c'est sur ces deux points: la seule et la seule véritable, que je crains qu'il n'y ait quelque méprise. Je vais m'expliquer.

Vos législateurs en mettant la main au grand oeuvre d'une constitution qui serait une manière fixe d'être gouverné par la seule raison, et par conséquent de gouverner par la seule raison, l'un supposant l'autre, ont dû et ont voulu arrêter des

principes de raison pure par la raison pure. En conséquence de cela ils ont délibéré et arrêté:

„Que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“ Ils n'ont pas défini, ils n'ont pas même expliqué ce que c'est qu'un droit; ce que c'est qu'un droit qu'on a; ni, par conséquent, comment il arrive à l'homme d'avoir des droits, de les avoir en naissant. Cette qualité particulière ou cette prérogative des droits qu'on a, est uniquement établie par son attribution pure et simple à un être nommé; et cet être nommé n'est qualifié et désigné que par cette attribution.

Mais il est dit que „ces droits sont naturels et imprescriptibles; qu'ils s'appelent Liberté, Propriété, Sureté et Résistance à l'oppression. De la Liberté il est dit „qu'elle consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.“ Les droits de propriété, de sureté et de résistance à l'oppression, ne sont ni définis, ni déterminés d'une maniere explicative; mais on voit que l'oppression consiste à em-

pêcher les autres de pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. On voit encore, et surtout par l'ensemble des projets faits pour la déclaration des droits, et par les discussions qui ont eu lieu à ce sujet, que l'assemblée constituante non constituée a très bien entrevu, que les droits de nature, éternels, imprescriptibles qu'elle établissait, reposaient tous sur le fait d'une existence donnée, dont l'homme est en possession. Elle a donc résolu, pour qu'il y eût un premier principe de droit, indépendant, absolu, que, dans le principe, la possession fût la raison de la possession; que le fait fît le droit.

Comme il m'a paru, qu'en procédant de cette manière, on allait directement à l'établissement de la loi du plus fort, et sachant que l'assemblée nationale voulait néanmoins à toute force, que cette loi fût abolie, déracinée, anéantie: je n'ai pas eu de repos que je ne fusse parvenu, au moyen d'une analyse suivie, à bien comprendre l'opinion du corps législatif et à pouvoir rendre un compte exact de la mienne.

Permettez-moi, Monsieur, de présenter mes résultats à votre examen. J'abrégerai tant que je pourrai. Les voici.

Nous appelons la puissance physique force, la puissance morale droit.

L'homme ne parvient pas à l'existence par un exercice ou une application de sa puissance physique, puisque cet exercice ou cette application suppose déja l'existence donnée. A plus forte raison il n'y saurait parvenir par sa puissance morale qui, sous ce rapport, n'offre qu'un terme absolument vide de sens.

Mais l'existence de l'homme une fois donnée, elle se conserve, ou l'homme existant se maintient, en déployant cette puissance intime que nous appelons instinct.

L'instinct, en derniere analyse, est désir.

Le désir se compose du sentiment pénible d'un besoin, joint au sentiment agréable (pour la plupart du temps infiniment obscur) de ce qui peut le satisfaire. Il est le principe unique de toute activité, de toute perfectibilité dans l'homme.

L'activité et la perfectibilité de l'homme seront donc nécessairement toujours en raison composée de l'être et du non-être, du bien et du mal, dont son ambigu personnel fera l'entredeux et comme le point de réunion.

Si l'homme n'avait qu'un seul désir indivisible, son activité idéale serait nulle; il vivrait sans réflexion, ne ferait aucun retour sur lui-même; il aurait tout au plus quelque idée de ce que les choses sont par rapport à lui; bonnes ou mauvaises; mais il n'aurait aucune idée de ce qu'il est lui-même par rapport aux choses; il serait complètement privé du sens moral.

L'homme ayant plusieurs désirs, si ces désirs ne se trouvaient jamais en opposition ou en collision entre eux, mais se succédaient de manière qu'il pût les satisfaire tous également: il ne ferait encore que suivre le courant de son existence, et n'aurait aucune idée du bien et du mal comme en étant l'auteur.

Mais les nombreux désirs de l'homme étant souvent opposés les uns aux autres, et

se faisant réciproquement résistance, aucun de ces désirs ne pouvant conserver par conséquent son mouvement direct, ils sont nécessairement par des mouvemens de réflexion ramenés tous vers leur principe commun, le désir absolu de l'individu, dont ils n'étaient que des émanations partielles.

Le désir absolu de l'individu (ce désir considéré dans son principe) est l'essence même de l'individu; c'est la puissance par laquelle il est ce qu'il est. Nous n'appercevons cette puissance que dans les résultats de ses rapports avec d'autres puissances. Car l'existence de tout être fini supposant coëxistence, nul individu ne peut avoir le sentiment de son être, sans avoir en même temps le sentiment plus ou moins distinct de ses rapports, c'est-à-dire des êtres différens de lui, sur lesquels il est de toute part appuyé, et qui sont les conditions nécessaires, les médiateurs, les entremetteurs de son existence. Ainsi le sentiment qu'il a de son être doit se trouver en quelque sorte englouti par le sentiment de ses relations; et né-

cessité de se définir par ce qui n'est pas lui, il doit encore disparaître d'autant plus à ses propres yeux, qu'il est susceptible d'avoir des sensations plus claires et plus distinctes.

Mais sensation suppose un être sensible. Dès que celui-ci disparaîtrait, la sensation disparaîtrait avec lui. Il est donc tout aussi impossible qu'il y ait perception de rapports sans perception ou sentiment de soi, qu'il est impossible qu'il y ait sentiment de soi, sans perception de rapports. Le fond est pour le moins aussi nécessaire à la forme que la forme l'est au fond; et quoique la forme de tout individu, (cette forme considérée dans sa plus grande extension) embrasse l'ensemble des êtres, cet ensemble, tout infini qu'il est, doit néanmoins s'accommoder au fini de l'individu en tant qu'il lui est formel, en tant qu'ils font situation ensemble; sans quoi il n'y aurait pas de rapports entre eux, la partie n'appartiendrait pas au tout, l'individu n'existerait pas.

Ainsi l'individu, aussi long-temps qu'il existe, se compose avec tous les autres êtres,

comme ceux-ci se composent avec lui. S'il n'était quelque chose par lui-même, il ne serait ni ne deviendrait jamais quelque chose dans aucun sens, sous aucun rapport; s'il n'avait pas une activité primitive à lui, il ne pourrait intervenir d'aucune manière dans une action quelconque. Chaque individu a donc une essence et une existence à lui bien déterminée et réelle, quoique infiniment relative; et cette essence de l'individu, jointe à sa dépendance, est ce que nous appelons dans les différens êtres leur nature particulière.

La conservation et l'amélioration de cette nature particulière est l'objet du désir absolu de l'individu.

On peut comparer les désirs particuliers, ou, pour parler plus exactement, les affections explicites de l'individu, au tronc et aux branches d'un arbre, dont la racine est cachée en terre: aussi l'arbre est-il un être organisé, un individu, une nature vivante.

Toutes ces affections particulières n'étant que le désir absolu même de l'individu, dé-

terminé ou modifié d'une certaine manière, il est impossible qu'aucune d'elles, considérée en elle-même, ne soit conforme à la nature de l'individu, et par conséquent naturellement légitime. De là cette définition du droit naturel, qui le fait consister en ce que la nature enseigne à tous les animaux.

Cette définition que les philosophes modernes ont rejetée, avec mépris, est la seule qui présente une idée du droit vraiment universelle et tout-à-fait exacte.

Si mon chien, pendant que je continue d'écrire, allait s'emparer du levraut qu'on vient de me servir pour mon souper, il suivrait son appétit auquel nul autre appétit s'opposerait, et son action serait, on ne peut pas plus légitime. Mais si après avoir usé de son droit de se nourrir comme il peut, il a été rudement fouetté, il aimera mieux à l'avenir, quand il sera tenté à la vue d'un rôti, se conserver dans cet état pénible, que de passer à un état très-douloureux.

A présent, donnons de la réflexion à ce

chien, et supposons qu'en recevant les coups de fouet, il se rappele, qu'un jour, ayant attrapé un os superbe, un autre chien le lui enleva par surprise; que furieux il se jeta sur le ravisseur et le mordit jusqu'à ce qu'il eut lâché prise; puis, qu'ayant revu ce chien un autre jour, la colère le reprit et qu'il se vengea de lui une seconde fois. Les coups reçus et ces réflexions faites, l'animal en train de méditer n'aura par de peine à se mettre tour-à-tour à la place du maître dont il a surpris le rôti, et de cet autre chien qui lui enleva son os; il comprendra la colère de son maître, et devra trouver très-naturel d'avoir été battu. Alors, se retrouvant le lendemain vis-à-vis du rôti de son maître, il est possible, s'il a très-peu d'appétit, qu'il s'abstienne du rôti par un pur sentiment de justice; car se souvenant de sa colère contre le chien qui lui enleva son os, il ne pourra l'imiter sans avoir surmonté un sentiment de colère contre lui-même, que la sympathie, résultat de l'identité des cas abstraits, doit nécessairement lui faire éprou-

ver: mais si l'appétit devient plus vif, adieu la sympathie abstraite; le rôti sera mangé, si la crainte des coups ne vient à son secours. Cette crainte même succombera à un appétit plus fort; l'animal s'élancera sur le rôti, et, s'il est bien affamé, se laissera plutôt assommer que de lâcher sa proie.

Qu'on me dise si le droit de nature et le pouvoir de la raison ne sont représentés au vrai et bien développés dans cet exemple. La raison isolée qu'on définit la faculté des idées distinctes, c'est-à-dire abstraites; la faculté de comparer ces idées, d'arriver progressivement à des notions générales, d'en redescendre ensuite par des idées moyennes aux idées particulières, pour reconnaître celles-ci et les mettre à leur place: enfin la raison considérée comme la faculté de l'analyse et de la synthese, de la synthese et de l'analyse, en un mot du syllogisme, cette raison ne saura jamais faire autre chose que raisonner, c'est-à-dire juger; jamais elle ne pourra par elle-même imprimer un mouvement quelconque. Son action ressem-

ble à celle du papier monnaie ou de change qui n'a qu'une valeur absolument représentative, et dont les espèces sonnantes sont l'idée moyenne.

Cependant nous avons accordé à notre chien doué de réflexion la capacité de se déterminer par un sentiment de pure justice? Oui, mais sentiment n'est pas raison, d'après la définition généralement reçue, du moins en France. Le sentiment de pure justice de notre chien avait la colère pour base, et encore ce sentiment ne conservait-il son action qu'aussi long-temps, que le chien dans un état d'abstraction et ne se voyant qu'en idée pouvait s'identifier avec son maître. Mais une affection plus vive ne l'eut pas plus tôt tiré de ce rêve idéal, que rendu uniquement au besoin qui le presse, sa justice disparut.

C'est un véritable escamotage que ces substitutions continuelles avec lesquelles nous parvenons à établir nos théories de droit naturel, et à attribuer à la raison une puissance législative et exécutive qu'elle ne saurait avoir. Au

moyen du terme abstrait Homme, nous identifions deux conceptions un peu moins abstraites, Lui et Moi. Ces deux conceptions ayant été identifiées, nous pouvons dès-lors les substituer indifféremment l'une à l'autre; elles ne font, sous la dénomination d'homme, qu'une seule et même conception. Or, des qualités contradictoires ne pouvant coëxister dans un même être ou dans sa conception bien déterminée, il est impossible que j'affirme de l'homme, ce que je nie de l'homme; impossible que j'accorde à l'homme moi, ce que je refuse à l'homme lui; et voilà le principe du droit naturel rigoureusement établi.

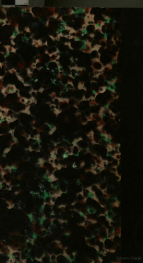
Mettons à présent à la place de lui homme lui animal, et l'égalité de devoirs et de droits entre lui et moi disparaîtra aussi-tôt. Et ce qu'il y a de très-remarquable, c'est que, malgré que nous puissions nous identifier encore avec les animaux sous le titre d'êtres vivans et sensibles, et que même cette individuation nous soit très-familiere, nous n'en tenions cependant aucun compte et „laissions les droits

„éternels, universels et sacrés des êtres sensi-„bles dans l'oubli et dans le mépris.“ Les Noirs ont des amis; pourquoi les baleines, les morues, les harengs, n'en ont-ils pas? Que nous tuions les loups, les bêtes fauves, que nous fassions la guerre aux insectes, à la bonne heure; puisqu'il n'y a pas moyen de s'arranger avec eux et qu'ils nous nuisent; mais en quoi les poissons de la mer, des lacs, des rivières nous sont-ils nuisibles? Les mangerions-nous uniquement pour nous en garantir et parce qu'ils nous empêchent de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui? parce qu'ils sont oppresseurs et ravisseurs? Je demande, en quoi leur droit à l'existence est moins valide que le nôtre; pourquoi leur vie nous parait moins sacrée, leur meurtre une chose innocente? Ne serait-ce que parce que leur organisation plus ou moins inférieure à la nôtre les prive de ces sensations mieux articulées auxquelles nous devons la qualité supérieure de notre mémoire, de notre imagination, l'institution des signes arbitraires, enfin toutes ces ressources, tous ces

expédiens d'une intelligence en peine, que nous sommes accoutumés de comprendre sous le mot de raison? Mais dans ce cas les Noirs qu'on assure nous être très-inférieurs en raison ou en intelligence explicite, ont bien à tort des amis si chauds en Europe; alors il faut soutenir, que les droits des hommes sont dans la proportion de leurs moyens intellectuels; il faut soutenir, que la supériorité d'un blanc, même sur un autre blanc, pût être telle, qu'il oserait en conscience le faire engraisser et servir sur sa table. Aristote en soutenant la domination et l'esclavage naturel, n'a pas poussé ses raisonnemens aussi loin, et cependant nous avons osé le trouver inexcusable!

Pourquoi ne pas dire ce qui est? — Oui, nous dévorerions nos enfans comme la truie dévore ses petits, si l'amour que nous avons pour eux, si nos autres affections pouvaient laisser approcher de nous un aussi abominable appétit. Donnez de la réflexion, des idées distinctes, tout ce qu'il faut pour le raisonnement, à la truie, mais sans changer ses affec-

tions, sa nature; elle n'en dévorera pas moins ses petits. Ce qu'elle n'avait fait que brutalement, elle le fera maintenant avec réflexion, et cet animal vorace en paraîtra d'autant plus dégoûtant, d'autant plus horrible à nos yeux.

Mais n'est-ce pas dégrader la raison que d'avancer une pareille doctrine? Je ne le crois pas. Séparer de la raison tout ce qui n'est pas elle, n'est pas la dégrader, c'est la *révéler*, c'est la montrer dans son plus grand éclat. Demandez à vous-même, si, en élevant votre esprit jusqu'à l'idée d'une intelligence pure, jusqu'à l'idée du *principe de toute raison*, vous osez lui attribuer des abstractions, des raisonnemens, des calculs, des notions, l'usage des signes arbitraires et du syllogisme; enfin si vous osez lui attribuer aucun de ces moyens de conception, d'imagination, de mémoire, d'identité recueillie, dont vous vous glorifiez comme d'autant d'attributs divins, et qui, si nous les approfondissions, nous feraient évidemment connaître, qu'à peine sortis du *néant*, nous sommes encore tout environnés de ses ténèbres. — —

Digitized by Google